مجلّة
العلوم الاجتماعيّة

العلوم الاجتماعية

مجلة دورية متخصصة تصدر عن
مركز الأبحاث في معهد العلوم الإجتماعية في الجامعة اللبنانية

ملاحظة: إن الآراء الواردة في المقالات لا تعبّر بالضرورة عن رأي هيئة التحرير

العنوان: بيروت ـ ساقية الجنزير ـ شارع عبد الله المشنوق ـ بناية الغندور ـ ص.ب.: ٦٠٥٩/١٤ ـ تلفون: ٨٠٩٧٠٦ ـ ٨٠٩٧٠٠

قواعد النشر في المجلة

ترحّب مجلة «العلوم الاجتماعية» بإسهامات الباحثين والكتّاب في ميادين العلوم الاجتماعية كافة. وتحيطهم علماً أن شروط النشر في المجلة هي:

١ ـ أن يكون الموضوع داخل حقل العلوم الاجتماعية أو متمفصل عليها.

٢ ـ أن لا يزيد حجم المادة عن ٢٠ صفحة من المجلة كحد أقصى، أي بين ٦ آلاف وسبعة آلاف كلمة.

٣ ـ أن يكون مطبوعاً على الحاسوب أو الآلة الكاتبة، أو بخط مقروء بشكل جيد جداً.

٤ ـ معيار النشر هو الموضوعية والمستوى العلمي ودرجة التوثيق والإشارة إلى المصادر كما هو متبع أكاديمياً.

٥ ـ يشترط أن لا تكون المادة المرسلة للنشر قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في مجلة أخرى.

٦ ـ أن تحوز المادة المرسلة موافقة هيئة التحرير عليها.

٧ ـ يجوز لهيئة التحرير أن تطلب إجراء تعديلات على المادة المرسلة.

٨ ـ تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة هيئة التحرير.

٩ ـ تنشر المواد دون ألقاب أصحابها ودرجاتهم العلمية إذا كانوا من أساتذة الجامعة اللبنانية.

فهرس المحتويات



الإفتتاحية

هل هو التمايز الذي يبرّر الصدور، أو هو التشابه، أم هو التكامل؟ سؤال مركّب، نحاول أن نتبيّن منه جواباً بسيطاً.

ومن الطبيعي أن لا يُطرح هذا السؤال إلا في افتتاحية عدد أول، وهذا العدد هو الأول رغم رقمه الرابع. الأول في مرجعية صدوره وفي هيئة تحريره، والرابع في إسم المجلة (العلوم الاجتماعية) التي كانت تصدر عن مرجعية وهيئة تحرير أخريين.

إذن، هو العدد الأول الذي يصدر عن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية)، وكونه بهذه الصفة المحددة، كان لا بد لنا من طرح السؤال المركب أعلاه.

عادةً، يكون مبرر صدور أي مجلة بحثية في حقل معرفي محدد، هو ادّعاء الاختلاف أو طموح التمايز، في حين أن التشابه يفرض نفسه بحكم الانتماء إلى نفس الميدان المعرفي، على الأقل. وفي الإصرار على هذا الادّعاء أو ذاك الطموح، تفقد المجلة (أي مجلة) شيئاً فشيئاً ثمرة القدرة أو قلْ ملَكَة التراكم، باب كل إمكانية لانتاج المعرفة.

هذا التراكم يصعب أن ينبني داخل مسار الاختلاف والتمايز، بل هو بحاجة إلى مسار آخر، لا يُقرّ بجدوى التكامل فقط، بل يوضح هذا المسار ويفرض شروطه.

وإذا كان هناك من هدفٍ لهذه المجلة، فهو بالدعوة إلى هذا المسار. وإذا كان هناك من رسالة تدّعيها وتدعو لها، فهي الوصول إلى آنٍ، تصبح فيه كل الأبحاث والدراسات والمقالات في ميدان العلوم الاجتماعية، في متناول الكلّ، حتى يكون للتكامل معنى، وحتى لا يبقى التمايز (غير المنتج) هو القاعدة والهاجس.

وإذا كان هناك من طموح للتكامل، فشرطه الأساسي يقوم على مسارٍ من خطين متعامدين:

أ ـ خط أفقي، وصفي الطابع العام، يغطي حقلياً (وفي حقول مختلفة) موضوعة من الموضوعات في تجلياتها المكانية والزمانية كافة.

ب ـ خط عامودي، يحاول تحليل وإعادة تركيب الموضوعة الحقلية نظرياً.

هذا الطموح لا ينبني من جانب واحد، أو هو ينبني مجتزءاً في أحسن الأحوال. فكل المجلات المختصة في ميدان العلوم الاجتماعية، وكل مراكز البحث المستقلة أو تلك التابعة إلى جامعات، كذلك الجامعات نفسها، مدعوّة لمسار التكامل صاحب مَلَكة التراكم، بابُ كل محاولة لإنتاج المعرفة.

قد يكون لهذه المجلة في المستقبل القريب، فرصة المسير على هذين الخطين المتعامدين، بحكم مرجعيتها الجامعية، ولكن هذه الفرصة لا تبني وحدها مسار التكامل. وطموحنا أن تتأسس صيغة للتكامل حول كل موضوعة على حدة، بين الجامعات ومراكز البحث التابعة لها أو المستقلة عنها. صيغة قد تكون بالاتفاق على معالجة موضوعة معينة، عبر وسائل النشر لدى كل طرف، يليها مؤتمر يجمع كل الملفات والأوراق حول تلك الموضوعة، بهدف صياغة موقف نظري منها.

أما هذا العدد من مجلة «العلوم الاجتماعية» فهو العدد الذي تعلن هذه المجلة عن نفسها به، إعلاناً يبدأ من درجة الصفر طامحاً إلى أعلى، لا بادئاً من أعلى، هابطاً دون أن يشعر سلّم الارتقاء. لذلك، يبدو هذا العدد ضعيفاً رغم غناه، طفلاً رغم تراكم تجربة كتّابه، متعثراً رغم التحضير له. وهو كذلك لأن هناك إرادة لدى هيئة تحريره، بأن تستبدل الضعف قوة، والطفولة صلابة عود، والتعثر تماسكاً، مع كل عدد جديد، وبروحية الطموح الذي أعلنّاه.

إن مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية) ينتظر مبادرة وردوداً من الجامعات ومراكز البحث والأفراد المختصين، حول مواضع أو رؤى أو صيغ للتعاون وتبادل الخبرات بهدف التكامل في ميدان العلوم الاجتماعية. لأنه خارج

ذلك، سوف تبقى هذه المجلة وشبيهاتها، وهذا المركز وأشباهه، وهذه الجامعة وشبيهاتها، مؤسسات متمايزة غير قادرة على مراكمة أي خبرة، وبالتالي على طرق أي باب لانتاج المعرفة.

إنه الجواب البسيط على السؤال المركب.

رئيس التحرير

إشكالية العقل والعقلانية
في علمانية بعض المفكرين العرب المعاصرين

محمَّد شيَّا

I

هناك، في البدء، صعوبة تكتنف أي تحليل أو تطوير لفرضية هذا البحث، فرابطة العقل والعقلانية بالعلمانية هي في ألفباء المصطلح، عدا حاجتنا دائماً، وفي هذه الحقبة بالذات، إلى مزيد من العقل والعقلانية في مفاصل حياتنا العربية، الفكرية وغير الفكرية، إلا أنه ومن موقع هذا الحرص بالذات يبدو التدقيق في طبيعة فهم بعض المفكرين العلمانيين العرب المعاصرين للعقل وللعقلانية أمراً من الأهمية بمكان. ومكمن الصعوبة هذه، وكما سيتضح، منهجي في الأساس، بنيوي لغوي من جهة، وثقافي ـ تاريخي من جهة ثانية.

فالعَلمانية secularism مصطلح حديث الاستخدام، نسبياً، حتى في الثقافات الأوروبية[1]، وهو لم يدخل معجم مصطلحاتنا العربية إلا في وقت متأخر، وهو لم يراكم بالتالي، في ثقافتنا على الأقل، قدراً كبيراً أو كافياً من التجليات والانعكاسات، أو من الحراك الاجتماعي والثقافي. لم يُتح للمصطلح أن يقدم منطقه أو نظامه المعرفي والاجتماعي كاملاً، لا في نصّه ولا في دلالاته.

لقد تعرّض المصطلح لحملة منظمة من القمع والإرهاب، بالمعنيين الفكري

(١) لم تكتسب مفردة SECULARISM هذه الدلالة أو المعنى إلا مع الموسوعيين الفرنسيين أواخر القرن الثامن عشر وفي الأدبيات الانجليزية مطلع القرن التاسع عشر: راجع في تفاصيل ذلك:

- Chadwik, The sceularization of European mind, ch. 1.

- Bassam Al Hachem: Intreduction Al Etude De La Religion et de la sécularization, P. 194.

والمادي، وذلك من جانب السلطة الدينية الزمانية، مع ما يتبعها من ثقافة وإعلام ورقابة وأنظمة قيم وحِسبة، فكان للمصطلح بالتالي ذلك الصيت السيء الداوي في أوساط غالبية الناس العاديين، بدعوى العداء للدين وللشرائع السماوية، بل والألحاد. لقد شاع، أو أشيع، على أقلام كتّاب ورجال دين واسعي الثقافة، ومجدّدين في مسائل كثيرة[1]، ومن دون أي تدقيق أو برهان، أن العلمانية هي الإلحاد حيناً أو الشيوعية حيناً آخر، أو حتى الصهيونية في حين ثالث، إلى ما هنالك من إحالات كانت كافية لإقصاء العلمانية، مفهوماً ونظاماً، عن ساح الاختبار الفعلي في الواقع، إلا في القليل من التجارب المبتورة؛ بل هي أقصيت حتى عن النقاش الحقيقي والفعلي لتعذر شروطه.

العَلمانية لم تختبر بما يكفي عندنا، لا على الأرض ولا في الثقافة[2]، وبقيت لذلك، ربما، نظاماً مستغلقاً، مصطلحاً ونظرية، حين لا تتاح للعلمانية فرص الاختبار أو حتى النقاش الفعلي، فإن إمكانية تطورها تغدو محدودة جداً. لم يكن متاحاً إلا الهجوم عليها ولا نقول نقدها من جانب، والذبّ عنها من جانب آخر. وكما في كل نظام مستغلق، في السلطة أو في المعارضة، تغدو النظرية أكثر أرثوذكسية والأفكار أكثر تصلباً، وتغدو النسخة السائدة أو المسيطرة منها دوغماتيكية، وتعبّر عن مرحلة أو لحظة مضت أكثر من تعبيرها عمّا هو راهن أو حاضر.

---

(١) راجع على سبيل المثال لا الحصر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين (رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى) في كتابه (العلمانية) م. ج. د بيروت ١٩٨٢.

(٢) جرت محاولتان جزئيتان في السبعينات ومطلع الثمانينات في تونس واليمن الجنوبي، كما كان لها لفكرة حضور متفاوت في برامج الأحزاب والحركات السياسية العربية. راجع في تفصيل بحثنا الموسع «علمنة المشروع القومي ١٩٢٠ ـ ١٩٧٠ في كتاب الحركات الجماهيرية في الوطن العربي»، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩.

II

هوذا الفارق، ربما، أوائل العلمانيين العرب ومتأخراتهم كان المفكرون العرب العلمانيون الأوائل منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر وحتى مطلع ثلاثينات القرن العشرين، أكثر اتصالاً ببيئتهم رغم انفصالهم المعرفي عن السائد فيها. بدأ الرعيل الأول من المفكرين العلمانيين العرب «بالبساتنة» (بطرس وعبد الله وسليمان)، ثم مع شبلي شميّل (١٨٥٠ -١٩١٧) وفرح انطوان (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ورفيق جبور وسواهم من المؤسسين وصولاً إلى أحمد لطفي السيد وسلامه موسى وطه حسين، والذي يمكن اعتباره خاتمة هذه الحقبة من نشوء الفكر العربي التنويري العلماني وازدهاره النسبي، بفعل تململ المشرق العربي وتوقه إلى النهوض والتقدم والوحدة على تنوع ديني ومذهبي لقاعدته السكانية المتنوعة في بلاد الشام ومصر، وفي لحظة مناسبة وفّرت قدراً مقبولاً من حريات التفكير والتعبير والاتصال، وبخلاف الكثير من الظروف غير المناسبة التي تلت، ومن ضمنها الظروف المحيقة بالتفكير الحرّ في زمننا هذا.

قدّم الرعيل الأول من العلمانيين، بعامة، شكلاً من العلمانية بدا غير غريبٍ، أو على الأقل ليس نقيضاً - بالمعنى التام - لمحددات البيئة والمرحلة والزمن، وبخلاف الهوة الواسعة التي اصطنعها متأخروا العلمانيين العرب بينهم وبين مجتمعاتهم. لقد كان الأوائل، في المسألة هذه وفي سواها، على قدر عال من النضوج والوعي والمسؤولية، فأكسبهم ذلك نفوذاً وتأثيراً واضحين في جيل كامل، بل أكسبهم أيضاً احترام اخصامهم والذين كانوا في الغالب محاورين لهم (كما في حوارات فرح انطوان ومحمد عبده وسواها).

وليس أدل على «نوع» علمانية هذا الرعيل، وعلمانية الحقبة برمتها، من الرجوع إلى تعريف «قطر المحيط» للبستاني لمفردة علمانية، وعلماني وهو أول تعريف دقيق بالعربية فإذا هو «العلماني للعامي الذي ليس بالأكليريكي»؛ أي الذي ليس بمتدين أو ديني.

هذا التعريف المرن، الرحب، للعلمانية هو عين التعريف الليبرالي الحديث،

والذي يختصره «شادويك» Chadwick بالتحديد التالي: «هي الميل المتزايد في البشرية للتصرف باستقلال عن الدين[1]». هذا النموذج هو عموماً الفلسفة الاجتماعية التي تسود انجلترا والولايات المتحدة وكثير من الأمم الغربية منذ أواسط القرن التاسع عشر[2]، في تحديد مؤرخ آخر للعلمنة الغربية هو دافيد مارتن D. MARTIN، حيث تدار الشؤون العامة «من دون تدخل العامل الديني»[3]. العلمانية، بهذا المعنى الليبرالي وبخلاف المعنى الآخر الدوغماتيكي، هي اللاديني على وجه الدقة Lay. وهو جوهر فهم شبلي شميل[4]، رغم الاتهامات التي سيقت ضده، ومن قبل الرهط الأقرب إليه، وهي مضمون «البرنامج الشامل» الذي اقترحه فرح انطوان، والذي يمكن اعتباره معاصراً وراهناً بكل المقاييس[5].

لم تخرج علمانية مطلع القرن العشرين، ومع الدور المتقدم نسبياً الذي لعبته في وقائع العصر السياسية والاجتماعية وبخاصة في مصر، عن هذا السياق المرن غير المقفل. لقد بدت أفكار التحديث العقلانية والعلمانية للحقبة تلك على صلة وثيقة، حتى لا نقول نتاجاً، للنفوذ المتزايد والمتصاعد لليبرالية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبمعزل عن حكمنا اللاحق على تلك التحولات، كانت المساحة المتاحة للتفكير الحر ولتبادل الأفكار والاجتهاد مواتية كما يبدو لبلورة اتجاه نقدي، عقلاني، ومن دون أن يصل بالضرورة في اتجاهاته الأبرز على الأقل حدّ الدعوة إلى علمانية راديكالية شاملة. وشكلت اسهامات طه حسين ذروة هذا الاتجاه العقلاني النقدي الذي قارب العلمانية بالمعنى الليبرالي أي علمنة اقتصادية اجتماعية تربوية وسياسية على النمط الأوروبي الغربي تحديداً.

---

(١) - Chadwik, Ibid p. 17.

(٢) - Ibid P. 27.

(٣) - Martin, A. General (Theory of Secularization, oxford, Basil Blockwell, 1978, P.P 31, 239.

(٤) شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٣٩٨. كذلك راجع مقالتنا: شبلي شميّل ومشروعه الفلسفي قبل مئة عام «مجلة الفكر العربي»، عدد ٤٢.

(٥) راجع تفاصيله في: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص. ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

وهي كذلك علمانية بدايات الفكر العربي القومي سحابة الثلاثينات: «ما هي القومية» لساطع الحصري، ١٩٣٦، «دستور العرب» لعبد الله العلايلي، ١٩٣٨، «الوعي القومي» لقسطنطين زريق، ١٩٣٩، و«قضية العرب» لعلي ناصر الدين، ١٩٣٩-١٩٤٣. ولعلّ أبرز ما يختصر هذا الاتجاه العلماني الليبرالي هو كلام قسطنطين زريق في «الوعي القومي» حيث دعا إلى قومية عربية قائمة على العلم والحداثة وأولوية العقل ولكن من دون أن يكون ذلك نقداً مباشراً للديني: «القومية العربية في وجهها الصحيح لا تعارض ديناً من الأديان ولا تنافيه... وإذا عارضت القومية شيئاً فليس هو الروحية الدينية وإنما هي العصبية الهدامة التي تجعل الرابطة الطائفية أقوى من الرابطة القومية وتأبى أن تذيب نفسها في بوتقة الوطن الجامعة»[1].

هي ذي صورة علمانية الحقبة التأسيسية تلك، ونوع عقلها وعقلانيتها، اتسمت كلها بالمرونة والاعتدال والليبرالية. (أما من أين دخلت عناصر الغلو والراديكالية إلى أعمال العلمانيين العرب بعد ذلك فشأن له سياق آخر وبحث آخر يخرج عن إطارنا المحدد هذا).

III

بخلاف علمانية الرعيل الأول المرنة، المعتدلة، الليبرالية، تتبدّى لدى بعض المفكرين العرب في حقبة لاحقة علمانية مختلفة إلى حد كبير. اتسمت هذه العلمانية اللاحقة، والتي سأناقش نموذجاً لها بعد قليل، بسمات هي في كثير من الحالات على النقيض تماماً، فإذا هي علمانية متصلبة، جامدة وأرثوذكسية في علاقتها بالنص. هي علمانية دوغماتيكية، في مقابل العلمانية الأولى التي المهنا إليها، العلمانية الليبرالية، المرنة والمعتدلة[2]. أما القول إن تلك العلمانية الدوغماتيكية، أو الصلبة، في تعبير أحد دعاتها[3] في السنوات الأخيرة هي العلمانية الفلسفية أو «المسوّغة فلسفياً» ولاعتبارات

---

(١) قسطنطين زريق، الوعي القومي، ص. ١١٣.

(٢) راجع تمييزنا بين هذين النوعين في الفصل الأول من بحثنا «علمنة المشروع القومي ١٩٢٠-١٩٧٠» ـ مصدر مذكور سابقاً.

(٣) عادل ضاهر، «الأسس الفلسفية للعلمانية»، دار الساقي بيروت ١٩٩٣، (الفصل الثاني، ص. ٦٢ وما بعدها).

فلسفية، فأمر لا يقدم جديداً في فهمنا للعلمانية، إذ أن العلمانيات كلّها هي دائماً فلسفية إلى حد ما، فالعلمانية هي في كل الأحوال موقف ابستمولوجي، فكري، له بنيته ومقدماته ومسوّغاته وانساقه وسواها. إلا أن ما هو غير صحيح هنا هو الذهاب إلى حد اعتبار العلمانية أو الموقف العلماني شأناً فلسفياً وحسب، لا وزن فيه لأي اعتبار سوسيولوجي أو سيكولوجي أو تاريخي أو سياسي(١).

إن إفراغ مفهوم العلمانية من هذه الاعتبارات «الوضعية» Positive، واعتبار العلمانية نسقاً فكرياً ـ منطقياً مجرداً، أمر يتناقض ابستمولوجياً ومنطقياً مع تاريخ نشوء مصطلح العلمانية نفسه وتطوره، عدا مجانبته أو إهماله التام للتحولات التاريخية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والفكرية والثقافية عموماً التي قادت إلى وقائع وظروف ومعطيات فرضت العلمانية نفسها معها تدريجياً كأمر واقع، جديد، معيوش، لا قبل للبنى والشروط وأنماط القيم القديمة أو التقليدية بردّه أو الحيلولة بينه وبين سيطرته، بوتائر مختلفة، على معظم مفاصل الحياة العامة في أوروبا الغربية والوسطى، بين نهاية القرن الثامن عشر، ونهاية القرن التاسع عشر «حين أصبح بمقدور المؤرخين الحديث على مناخ أكثر علمنة في الحياة العامة»(٢). حسب تعبير شادويك لقد حدثت ولأسباب كثيرة تحولات تاريخية في أنماط الإنتاج والعلم والتكنولوجيا والثقافة والسياسة والاجتماع والدولة قادت جميعها إلى حياة واقعية لا أثر كبيراً للدين فيها. لقد غدت مداخن المعامل أعلى من قباب الكاتدرائيات ولأول مرة، كما في ملاحظة انجلز، فكان من الطبيعي أن تتمحور الحياة العامة، وربما الخاصة كذلك، حول المعامل لا حول المعابد. «لقد غدا رب العمل هو الإله الواقعي»، كما يلاحظ شادويك(٣)، وسواه من مؤرخي الحقبة تلك. وإذا أضفنا إلى ذلك حاجة الدولة القومية الناشئة، ومصلحتها، في استبعاد أي سلطة للدين أو منافسة منه(٤)؛ بدت كل الطريق

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٢.

(٢) Chadwik, Ibid p. 27.

(٣) Ibid P. 95.

(٤) الدولة، لا الدين، هي التي تنجز المثال الأخلاقي بحسب هيجل، فيلسوف الدولة في الحقبة تلك ـ راجع بحثنا «فكرة الدولة عند هيجل»، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٣ سنة ١٩٨٣، ص. ١٧٧ ـ ١٩٥.

متاحة بالتالي لإنتاج حياة يومية واقعية، في مدن أوروبا الغربية وحواضرها على الأقل، معلمنة بقوة الوقائع المادية لا ببلاغية الحجج والأفكار، بقوة الاقتصاد لا بمنطق الفلسفة.

العلمانية في تجربتها الغربية هي نتاج للوقائع والتحولات والتراكمات المادية والثقافية، ولم تصبح منظومة أو نسقاً فلسفياً إلا تجريداً وفي مرحلة لاحقة. فهل بعد هذا كله من مسوّغ لاعتبار العلمانية نظرية أو مشروعاً فلسفياً مجرداً؟

إن أية محاولة لصياغة نظرية علمانية خارج تاريخ تطورها الفعلي، الذي رأينا نتفاً منه قبل قليل، إنما يصطنع علمانية لا يمكن وصفها إلا بالعلمانية المثالية الميتافيزيقية، وهو ما يقع فيه عدد من علمانيينا المعاصرين، ومن نوع النصوص التي عرضنا لها قبل قليل ونستكملها في الفقرات التالية.

IV

نكتفي في بيان تهافت النسخة العربية من العلمانية الدوغماتيكية الميتافيزيقية هذه بنقاش لركن واحد من أركانها، أو لعله الركن الأساس في نظر أصحابها وهو موقفها من العقل، وتحديداً نوع العقل الذي تستحضره نصوص هذه العلمانية.

يذهب أصحاب هذه النصوص إلى تأسيس فهم للعلمانية يستند في المقام الأول على العقل «..العلمانية تقوم، في المقام الأول، على مبدأ اسبقية العقل على النص»[١]، وأن «الموقف العلماني هو المسوغ عقلياً»[٢].

ولا يتمتع العقل هذا بأولوية مطلقة فحسب، بل له استقلالية تامة:

«من الواضح أن ما تعنيه استقلالية العقل.. هو أن لمعايير العقل أولوية مطلقة في الشؤون المعرفية.. فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضنا كمصدر للمعرفة يمكن أن تتخذ على أنها ذات أولوية على العقل أو على أنها حتى مستقلة عن العقل... وهذا يعني على الأقل أن للعقل استقلالية تامة عن كل ما يقع خارجه[٣].

---

(١) عادل ضاهر، مصدر مذكور، ص ٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

ولمزيد من التأكيد والإيضاح يصل النص الى: «إن استقلالية العقل، وبالمعنى الذي يعنينا هنا، ليست استقلالية فقط باعتباره عقلاً نظرياً بل وباستقلاليته أيضاً باعتباره عقلاً عملياً».

ولأن العقل مستقل وتام، فإن وظيفته تتجاوز الطابع الابستمولوجي ليغدو معياراً، ومن ثمة جوهراً:

«فإن للعقل أيضاً وظيفة معيارية ـ جوهرية، أي إنه أيضاً مصدر معرفتنا لما ينبغي أن يكون، وللغايات التي ينبغي أن نختارها، وللمثل العليا السياسية الاجتماعية التي ينبغي أن نتبنّاها وللقيم والمعايير التي ينبغي أن نجعلها الأساس لتقييم أفعالنا وقراراتنا»(١).

وتأسيساً على ما تقدم «فلا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل»؛ وسلطة العقل نهائية ومطلقة بالتالي «كونه السلطة الأخيرة والشرع الأعلى».

ولكن هل تسري هذه التعيينات المنسوبة للعقل على العقول الجزئية الفردية؟ هل عقولنا نحن، الأفراد، كذلك؟ يعترف صاحب النص أن ذلك لا يعني «أن ما توصلت إليه عقولنا نهائي ومطلق»(٢)؛ وعلى ذلك فإن الاستنتاج المنطقي الوحيد الباقي هو أن العقل الذي نعنيه، أو نشير إليه باعتباره السلطة الأخيرة والشرع الأعلى إنما هو العقل بعامة، بل العقل الكلي المطلق.

العقل المطلق ربما يكون كذلك، الا إن العقول الفردية ليست كذلك، العقول الفردية، في تعبير عبد الله العردي هي العقلية بل التركيب الذي تملكه: «عقل الفرد هو حصيلة تجربة جماعية تتلخص في عقلية. العقل إذاً «عقول»(٣).

لا يخفى بالتأكيد الطابع المجرد والأخلاقي لمثل هذا العقل. ولا يخفى كذلك انتسابه إلى فلسفة مثالية تامة لها تقليدها الفلسفي ونسقها المفهومي. هو عقل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٣) عبدالله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦، ص ٣٤٣.

أخلاقي، بالمعنى المعياري الصرف normative. لقد جرى تثقيل فقرة واحدة بخمس «ينبغيات»، تبدأ من كونه مصدراً للمعرفة لتصل إلى حد اعتباره مصدراً للأهداف السياسية والاجتماعية.

وهو عقل منطقي ـ مفهومي صرف، عقل تام، أي عقل صوري، شكلي، ستاتيكي، يبقى في أحسن الأحوال في لحظة الفكر المجرد، منفصلاً عن الوقائع الأخرى في الفكر وخارجه.

هو عقل انطولوجي، وليس ابستمولوجياً؛ عقل جوهر Substance وليس عقلاً معرفياً؛ أي عقل يحتوي معارفه على نحو قبلي، مبادئها على الأقل ولا يحتاج لأن يتصل بما هو خارج العقل.

وهو عقل يقيني، توكيدي، غير نقدي. وهو وفي ذلك يتساوى تماماً وإلى حد كبير مع «العقل» الديني. المنطق في الحالين واحد، وكذا النسق المعرفي لكليهما، وإن تناقضا في الموقع.

وهو أخيراً، عقل غير تاريخي، بل غير ثقافي، معلّق في الفضاء، لم يولد على الأرض، ولا هو كيما يستخدم على الأرض. وُلد تاماً، لم يكن بحاجة لأن يتدرج أو يتطور، لذا لم يكن عليه أن يتصل بشيء أو يفد من شيء أو يتعدّل بشيء.

هذا العقل، باختصار، عقل ميتافيزيقي، بل هو ذروة ما انتجته الميتافيزيقيا في خلال تاريخها الطويل، ولا يغير في شيء أن يعلن هذا العقل انتسابه إلى العقلانية أو إلى العلمانية، ناهيك عن جعله الأساس في العلمانية.

هو لا يدخل في تكوين العلمانية كتجربة وتاريخ، وهو لا يدخل في حد العلمانية أو تعريفها بالمعنى الدقيق.

هذا العقل الميتافيزيقي المجرد، العقل اللاتاريخي هو الذي أطاحته وقائع السوق، السوق التجارية، الصناعية البرجوازية الصاعدة تدريجياً من المدن ـ الدويلات الإيطالية في القرن السابع عشر ولتبلغ ذروتها في الثورة العلمية، التكنولوجية ـ الصناعية في

انجلترا أواسط القرن التاسع عشر. لم يستطع عقلاني كبير مثل هيجل، بل ذروة العقلانية المحدثة، أن يصم أذنيه عن ضجيج سوق فرنكفورت، وسواه، فكانت لحظة المجتمع المدني Civil Society، لحظة العام والواقع المادي، نقيضاً للحظة العائلة وقبل أن يدخلا معاً في تركيب الدولة، فكيف استطاع نص يقوم أواخر القرن العشرين على الوقائع المادية، أو على الأقل بينها، ثم ينجز هذا التجريد بل هذا الفصل التام بين الفكر والواقع.

والسبب في ذلك بسيط، لكنه حاسم، وهو أن دعوى الانتساب المجرد إلى العقلانية يجب ألا تعتبر بحد ذاتها إجابة كافية، بل يجب تحديده بنوعها. فعقلانية هيجل رغم شمولها وكليتها كانت أبعد ما يكون عن الميتافيزيقيا، لقد كانت عقلانية ديالكتيكية (مع كل ما يمتلكه الديالكتيك من غنى واكتناز وإمكانات) بينما عقلانية النصوص التي رأيناها عقلانية مثالية، شكلية، مجردة، عقلانية، ميتافيزيقية (مع كل بؤس الميتافيزيقا).

إن عقلانية كهذه، إذا صح اعتبارها كذلك، عقلانية مثالية ميتافيزيقية لم تكن في يوم جزءاً من «ثقافة» تجربة العلمنة في الغرب، أو سبباً من أسباب سيادتها وانتشارها، إلا أنها، ومثيلاتها، سبب آخر، بين أسباباً كثيرة، لفشل تجارب العلمنة في العالم العربي الحديث. والحكم هذا تسنده وقائع وبحوث من غير مصدر ومعيار. لقد كانت خبرة أو تجربة العلمنة في العالم العربي تجربة ثقافية مفارقة للوقائع، بخلاف تجربة الغرب، فإذا المفاهيم المجردة للعلمانية. ومن النوع الذي رأيناه، تضيف مفارقة أخرى بل «غربة أخرى» في «صورة» العلمانية المقترحة.

إن مثل هذه العلمانية وقبلها العقلانية المثالية الميتافيزيقية النمطية هي ما يندرج في ما أسماه علي حرب بحق «أوهام النخبة» في نقده «والطريقة الأصولية النموذجية في التعامل مع الحداثة وأعني بها عبادة الأصول وتأليه النماذج أو تقديس الأفكار، من قبل الحداثيين، هي التي تفسر ما لاقته مشاريع التحديث من التراجع أو التشوه أو الفشل... بكلام أصرح أن تعثر العقلانية، وتراجع الاستنارة وفشل العلمانية كل ذلك إنما مرده أن أصحاب الشعارات الحديثة قد تعاملوا مع علمانيتهم بصورة لاهوتية،

وتعلقوا بالعقل على نحو أسطوري وتعاطوا مع عصر التنوير بطريقة تقليدية، أصولية، وغير تنويرية»[1].

V

أما النقطة الأخيرة التي نعرض لها والتي تضيف شيئاً، ربما، إلى عقلانيتنا وعلمانيتنا فهي ضرورة انفتاح فهمنا للعقل، وضرورة تجاوزه التعريف المفهومي - المنطقي المجرد إلى التعريف الثقافي ـ التاريخي بالمعنى الأشمل والأوسع. هوذا ما تحتاجه علمانيتنا في هذه الحقبة كيما يسهل تكيفها مع ثقافة مجتمعاتنا العربية الإسلامية، ومن ضمنها نوع «عقل» هذه المجتمعات، ناهيك بظروفها التاريخية الاقتصادية والاجتماعية.

أن أول ما يجب أن يلاحظه أصحاب النصوص العلمانية السابقة، وهم ملاحظوه حتماً، أن مفهوم العقل قد غدا في هذا القرن، وبفضل كشوفات السوسيولوجيين والانثربولوجيين وعلماء آخرين[2]، أكثر اتساعاً وأكثر تعقيداً مما كان يرسمه أو يظنه المناطقة والعقلانيون الكلاسيكيون.

لقد زلزلت الكشوفات الضخمة التي حدثت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وأبرزها المادية التاريخية عند ماركس والتحليل النفسي لفرويد والنشوء الارتقاء لدارون والسوسيولوجيا الوظيفية لدركهايم، إلى أزمة ثقة عميقة في كل العقل المفهومي، اليقيني، الموضوعي الذي أحيته عقلانية عصر النهضة أو فحص العقل باعتباره أداة معرفية ومنطقية، وانطوت المراجعة بأصوله الإغريقية. كانت نقدانية كانط أول محاولة حقيقية لمراجعة الكانطية على تحليلات لا سابق لها في تاريخ العقلانية إلا إنه لم تسفر عن جديد في النتيجة لأن المشروع الكانطي برمته كان محكوماً بهدف تثبيت العقل لا هدمه وما فحص الأدوات المستخدمة الا طريقة لتأكيد معارفنا.

---

(١) علي حرب، أوهام النخبة، ص ٩٤.

(٢) بين هؤلاء يمكن لحظ إسهامات محددة من مثل: غاستون باشلار «الروح العلمي الجديد»، كارل بوبر « »، بيتر مدور «الاستقراء والحدث في البحث العلمي» ـ راجع ترجمتنا له.. بيروت ١٩٩١، وفي أعمال أخرى كثيرة.

هذا التناقض الداخلي الذي تحكم بالمشروع الكانطي أعاق إبراز الابداعات والتجديدات التي انطوت عليها نقدانية كانط والتي أعيد اكتشافها بعد مئة عام منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولتتحول إلى عامل تثوير راديكالي لا في الفلسفة فحسب وإنما في حقول علمية كذلك.

لقد أسهمت العلوم الإنسانية، منذ مطلع هذا القرن، في تفكيك وحدة العقل الموهومة وفي الحفر في مكوناته وفي بيان مدى التنوع والتركيب والتعقيد الذي يستبطن ما ندعوه بالعقل أو المعقول والذي يصل إلى حد اللامعقول. فمعظم فلسفات القرن العشرين، إذا صح أن شيئاً من ذلك لا يزال قائماً، هي فلسفات اللايقين، صنو ما هو قائم وراهن في علوم القرن العشرين. في الوضعية المنطقية والواقعية الحديثة، والبراجماتيكية والظاهراتية والوجودية وفي فلسفة براتراند راصل، باستثناء المثالية المحدثة[1] وبخاصة عند غروشه، لا أثر لشيء من العقل أو العقلانية، المستقلة، التامة، الجوهر، وأحياناً لا أثر للعقل نفسه. ففي كتابه «تحليل العقل» الصادر سنة ١٩٢١ يلغي راصل كل تمييز بين احساساتنا والمعطيات التي ندركها، «فالفارق بين ما يسمى عقلاً وما هو موضوع للعقل ليس فارقاً في الجوهر وإنما فارق في التشكّل»[2].

هذا العقل الفلسفي. العقل المنطقي المفهومي المجرد، الذي هزته بقوة تطورات العلوم البحتة والاختبارية في القرن العشرين، ثم أعادت تفكيكه وتفنيده الفلسفة، يجد تعرية إضافية له، وربما أخيرة، في انجازات وكشوفات العلوم الاجتماعية والنفسية المعاصرة، وبخاصة في سوسيولوجيا المعرفة وفي الانثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology وفي علم النفس التكويني Genetic Psychology. لقد تبين بنتيجة البحوث والاختبارات الحقلية والمعملية في هذه الميادين أن العقل أبعد من أن يكون جوهراً متجانساً أو معطى مطلقاً، ناجزاً تاماً، وأخيراً، وإنما هو نتاج وظيفي وتاريخي لمحددات ومكونات وعوامل، من غير مصدر وفي غير جهة وسياق[3]. العقل

---

(١) يمكن في هذه النقطة مراجعة كتاب بروفسور جود JOAD، «مدخل إلى الفلسفة المعاصرة» والذي نقلناه إلى العربية تحت الاسم عينه ـ منشورات مؤسسة نوفل، بيروت ١٩٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) سالم يفوت: «العقلانية المعاصرة»، ط. ٢، دار الطليعة بيروت ١٩٨٩، ص. ٦٥ وما بعدها.

تشكيل، وليس جوهراً، تتبادل الحضور والغياب فيه كل المكونات التي تعرض للإنسان، كفرد وكجماعة. وعليه فالعقل المنطقي ـ المفهومي، أو الإله المعبود في العقلانية الدوغماتيكية، إن هو لحظة في دفق الزمن الحي، أو قشة تطفو على محيط تمتزج فيه الإحساسات بالمعطيات، والأفكار بالموضوعات، والواعي باللاواعي والمعقول باللامعقول والمقدس بالمدنس والديني بالسحري إلى سواها من العناصر والمستويات التي أسهب علماء النفس وعلماء التحليل النفسي وعلماء الانثروبولوجيا في وصفها وبيان آليات اشتغالها وتمظهرها.

وفي ما خص العقل العربي تخصيصاً هناك بحوث ناشئة، قليلة ولكن لا بأس برصانتها واتجاهاتها[1]، ما فتئت تعمل على تحليل مكوّنات العقل العربي والعقلية العربية والذات العربية، نفسياً وسوسيولوجياً وفلسفياً. وهذه المحاولات تنطلق جميعها من قاعدة أن لا عقل تاماً مستقلاً ناجزاً، وإنما هناك عقل وضعي، تاريخي، يخضع للفحص والتحليل، في مقاربات مختلفة وبأدوات متباينة إلا أنها متكاملة، أو يجب أن تكون كذلك.

هذه المكوّنات، بسوِّيها Normal وشائهها Abnormal، بأوالياتها mechanisms وسيروراتها Processes، بأمزجتها الموروثة، والمكتسبة والمتحوّلة هي في أساس بنية العقل ومضمونه، وهي بين المحددات الرئيسية لاتجاهاته ومواقفه. فهل بعدُ من مسوَّغ للحديث على عقل منطقي تام ومستقل؟

---

(١) نذكر بين هذه المحاولات وعلى سبيل المثال فقط:
ـ عبد الله العروي: نقد الايديولوجيا العربية، دار الحقيقة، بيروت ١٩٦٧.
مفهوم العقل مفهوم العقل المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦.
ـ صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني.
سالم يفوت. العقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩.
محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩. (وبخاصة الفصل الأول).
ـ إبراهيم بدران: حول العقلية العربية، بحث منشور في «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١.
هشام غصيب: هل هناك عقل عربي، (نقد لمشروع الجابري)، دار التنوير العلمي، م. ع. د. عمان، بيروت ١٩٩٣.
ـ علي حرب: أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦.

وهل يقوم، في المبدأ وفي الواقع، عقلٌ مستقل عن كل تلك المكوّنات والمحددات؟

هل يصحُّ قولٌ في العقل العربي لا يأخذ بعين الاعتبار الموروث العربي الأسطوري والديني (الرمزي والنصي والمتداول) أو الميراث العربي الثقافي (اللغوي الشفوي والمكتوب، الطوطمي والمقبول، المعلن والمسكوت عنه، الأخلاقي القيمي الجمعي والخاص وسواه)؟ ناهيك عن الجراحات والإحباطات والأحزان التي حفرها عميقاً في الوجدان العربي تاريخ طويل من الظلم والتسلط، ومن الهوان والهزائم أمام الخارج في مقابل الاستقواء على الداخل تعسفاً وقمعاً، وانقسامات وتذدراً، وحروباً وفتناً أهلية، إلى شظف العيش والمعاش تنؤ تحته الأكثرية الساحقة من الناس. ويعبّر هؤلاء عن ذلك كله بالتورية والرمز والشفاهي بدلاً من المُعلن والمكتوب وبفعل تقاليد عريقة من الحذر والخشية والباطنية والازدواج باتت جزءاً «أصيلاً» وأساسياً من العقل العربي، وإلى الحد الذي بات مع هذا الجزء المكتوم من العقل العربي والثقافة العربية أوضح دلالة وأصدق تعبيراً وتمثيلاً من الأجزاء الأخرى «الرسمية» أو المباحة والمعلنة.

كيف نتحدث على عقل عربي دون أن نمرّ تفصيلاً بهذا القدر، وسواه، من المحددات والعناصر والمكوّنات ومن خلال استخدام الأدوات والمقاربات المعرفية المناسبة؟ بل كيف نتحدث في عقلٍ لعلمانيةٍ موصوفة لعالمنا العربي ولمجتمعاتنا العربية دون أن نقول ولو مرة واحدة أنه عقل عربي وينشأ في حقل من الثقافة العربية؟

إن إهمال هذا المنحى في البحث، أي الاقتصار على عقل منطقي مفهومي تام مستقل ومطلق، أمر يتعارض والمنهجيات الجديدة التي تسود العلوم الإنسانية اليوم، ومن ضمنها الفلسفة، الا أن ما هو أكثر خطورة من الجانب المعرفي المحض، في ذلك العقل الدوغماتيكي المثالي الميتافيزيقي الذي حاورنا نصوصاً منه، هو أنه يمثّل عائقاً آخر أمام أية محاولة جادة لتوسيع دائرة ما هو وضعي ومدني وعلماني في حياتنا العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحقوقية. فدعوى أن العلمانية لا تكون إلا بذلك اللون من المنطق المفهومي التام، أو بتلك الصورة المثالية من العقلانية، وهذا يعني ومهما حسنت النوايا أن العلمنة في المجتمعات العربية مستحيلة أو مؤجلة. أمر

يقود منطقياً إلى نتيجة واحدة وهي أن العلمانية في صورتها النموذجية المقترحة لا تتناسب أو تتطابق مع نوع عقلنا وعقليتنا ومجتمعاتنا وثقافتنا العربية.

هذا التماهي بالنموذج الأصل، أو النمط لا ينتج إلا علمانية ميتافيزيقية مثالية، أياً تكن الأسماء التي نلحقها بها. هي علمانية لاهوتية، انجيلية، نقية، لكن لا علاقة لها بالتاريخ أو بالواقع أو حتى بالعلم في تحولاته المعاصرة. أما الزعم إن هذا النمط قد نجح في مكان ما فذلك لا يغير في الأمر شيئاً، بمعزل عن صحة ذلك الزعم أو عدم صحته. لقد بات من باب المكرور القول أن التجارب الإنسانية لا تتكرر خارج شروطها وظروفها، هي لا تستعاد ولا تستعار بالتالي خارج مكانها وزمانها الأصليين. هذا الدرس المعرفي ـ التاريخي يصح في العقلانية كما يصح في مفهوم العلمانية برمته ـ وهو الجزء الأشمل الذي ناقشنا فيه دائماً لكننا تجنبناه في هذا الحيز التزاماً بالإشكالية التي اخترناها لهذا البحث.

VI

وأخيراً فإن النقاش الذي أثرناه في كيفية فهم بعض ألوان العلمانية العربية المعاصرة لمسألة العقل والعقلانية لا يهدف بأي شكل من الأشكال إلى الهدم أو التشكيك في مبادىء العقل أو العقلانية أو في مشروعية طلبها والدعوة لها. هذه الدعوة نتبناها في المبدىء ونتبناها أكثر في حياتنا الثقافية ولحياتنا العربية في مفاصلها ووجوهها كافة(١). فحياتنا قد غدت، ومنذ استقال العقل فيها، بتعبير محمد عابد الجابري، نهباً للامعقول شامل وعميق استطال زمناً وتسلطاً واستبعاداً لكل ما عداه فأودى تدريجاً إلى سيطرة التقليد والاتباع على حساب التجديد والإبداع في معظم مناحي حياتنا العربية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وسواها.

أن النقد الذي مارسناه على هذا اللون من العقلانية العربية المعاصرة إنما ينطلق من انتمائه إلى العقلانية بالذات وإلى مشروعها تحديداً، ولأن العقلانية العربية ليست

(١) راجع بحثنا المقدم إلى أعمال المؤتمر الفلسفي الثالث في عمان تحت عنوان «نحو مشروع قومي أكثر عقلانية».

حتى الآن أكثر من مشروع لا تجد تجلياته إلا في الثقافة أو ربما في الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة حصراً ـ بينما غيابها لافت في الأجزاء أو الجوانب الأخرى من حياتنا ـ لذلك تبدو هذه العقلانية بحاجة إلى نقد ومراجعة مستمرين وهي جوهر وظيفة العقل بل الثابت بين هذه الوظائف، على تنوع التعريفات والتحديدات وتباين الموقف منها. العقل أداة نقدية في الأساس، وهو مبرر انتساب الفكر الفلسفي إليه؛ نقدٌ لمفاهيمه وأدواته ومناهجه وتاريخه بمقدار ما هو نقد للآخر بكل ما فيه. وفي اللحظة التي يتخلى الفكر الفلسفي، كل فكر فلسفي، عن هذه المرجعية أوالوظيفة النقدية فهو إنما يفقد بذلك مبررات تميزه ووجوده بل وشرعيته أيضاً.

هذا النقد الصارم الذي نمارسه على عقلنا وأفكاره، قبل أفكار الآخرين، وعلى معتقداتنا ومفاهيمنا وطرائقنا وعاداتنا الفكرية، هو الذي يؤسس فعلاً لعقلانية عربية أصيلة. هذا النقد الذي رأيناه على بعض نصوص العقلانيين أو العلمانيين العرب المعاصرين نظنه، أو هكذا نرغب، خطوة أخرى في حركة العقلانية العربية المعاصرة على مستوى إعادة التأسيس الخاصة بها، أي إصالتها، كما على مستوى الممارسة الفلسفية والثقافية عموماً.

التشابه واسئلة الكلام

نبيل سليمان

I ـ التشابه

في السطور الأولى لمقدمة كتابه «الكلمات والأشياء»[١]. يعتبر ميشال فوكو أن ولادة كتابه هذا، كانت من خلال قراءته نصاً لبورغيس Borges، وهذا النص كان بعنوان «موسوعة صينية معينة» Une certaine encyclopédie Chinoise. حيث جاء فيها، أن الحيوانات تنقسم إلى ١٤ طبقة[٢] هي:

١ ـ عائدة للأمبراطور

٢ ـ محنطة

٣ ـ أليفة

٤ ـ خنازير رضيعة

٥ ـ حوريات البحر

٦ ـ خرافية

٧ ـ كلاب حرة

٨ ـ داخلة في هذا التصنيف

٩ ـ المهتاجة كالمجانين.

١٠ ـ لا تعد ولا تحصى

١١ ـ مرسومة بريشة رفيعة من وبر الجمل

---

(١) Michel Foucault: les mots et les choses. éd. Gallimard 1966, p. 7.

(٢) التسمية طبقة Catégorie عائدة لفوكو وليس لبورغيس.

١٢ ـ إلى آخره.

١٣ ـ التي كسرت الجرة الآن.

١٤ ـ التي تلوح من بعيد كالذباب.

مع قراءة هذا الجدول التصنيفي لأول مرة، وانطلاقاً من العدّة Bagage المعرفة الحالية لنا، نحس[1] أولاً بغرابة هذا التصنيف وثانياً بشاعريته. واعتباراً من القراءة الثانية حتى الأخيرة، نستمر بالإحساس بشاعريته، وتغيب الغرابة شيئاً فشيئاً، حين نُعمل فكرنا العلائقي، في إزاحة الزمان شيئاً فشيئاً، لنفاجىء دفعة واحدة بالمكان.

هو المكان إذن صاحب هذا الجدول التصنيفي، وهو الذي يجعل «الاستحالة المطلقة للتفكير هكذا»[2] ممكنة.

إنه جدول تصنيفي قراءته بعين حرة، تجعلنا نستنتج أن التصنيف يتعايش مع التشابه، وأنه دون التشابه لا يمكننا أن نصنف.

هناك ثلاث طبقات Cotégories داخل هذا التصنيف تضعنا في خانة التشابه الكامل هي: (٨) داخلة في هذا التصنيف (١٠) لا تعدّ ولا تُحصى و(١٢) إلى آخره. فهذه الطبقات الثلاث، تحوي داخلها كل الطبقات الأخرى المذكورة في التصنيف، وبالتالي، فهي منها بالتشابه وليس بالاختلاف، خصوصاً إذا أدركنا أن هذا الجدول لطبقات الحيوان ليس جدولاً للحيوانات الحية أو الحقيقية فقط، بل هو جدول تمثيلي Représentatif لحيوانات حقيقية [(٣) أليفة (٤) خنازير رضيعة (٧) كلاب حرة (٩) المهتاجة كالمجانين (١٣) التي كسرت الجرة الآن] ولحيوانات خيالية [(٥) حوريات البحر (٦) خرافية] ولحيوانات غير حقيقية [(٢) محنطة (١١) مرسومة بريشة رفيعة من وبر الجمل] ولحيوانات متصوَّرة [(١٤) التي تلوح من بعيد كالذباب] ولطبقة من الممكن أن تحوي لكل هذه الطبقات وغيرها [(١) عائدة للأمبراطور].

---

(١) الاحساس هو في أساس المعرفة القائمة على مفهوم العلاقة.

(٢) M. Foucault. Ibid, p. 7.

ما هذه العين الحرّة التي ترى على هذا النحو؟ بلغة[1] أخرى، ما هذه الممارسة للحرية الإنسانية التي تعبر عن مكنونها بهذه الطريقة؟ إن هذه الحرية عائدة بكليتها إلى **التسمية بالمكان خارج أي مفهوم علائقي**.

وبالضبط، في اللحظة التي ترى هذه العين الحرّة ما ترى، ينبسط سؤال هام: هل نحن راؤون أو مرئيون؟ أي هل نحن راؤون دائماً حينما نرى، دون أن نكون مرئيين؟ وهل نحن حين نكون مرئيين لا نرى؟ وهل أن الرائي والمرئي واحد يقوم بالنشاطين معاً في نفس اللحظة؟

أم أن هذه العملية هي عملية تشابه يسبق بها المرئي الرائي دائماً؟ وإلا كيف تفسر بالجدول التصنيفي الصيني، رؤية الخنازير الرضيعة دون رؤية الخنازير البالغة؟ وكيف نفسر رؤية الكلاب الحرة، دون رؤية الكلاب البيتية؟ وكيف نفسر رؤية الحيوانات المهتاجة كالمجانين، دون رؤية الحيوانات الهادئة؟ وكيف نفسر رؤية تلك التي كسرت الجرة الآن، دون رؤية تلك التي لم تكسر الجرة بعد؟.

هل نفسير ذلك أن الخنازير البالغة والكلاب البيتية والحيوانات الهادئة وتلك التي لم تكسر الجرة بعد، هي ليست حيوانات؟ أم أنها حيوانات لا تدخل في طبقات مستقلة، بل يمكنها أن توجد في طبقات أخرى مثل «عائدة للأمبراطور» أو «داخلة في هذا التصنيف» أو «إلى آخره».

حين يصبح الفكر قادر على إزاحة مفهوم العلاقة ووضعه في الظل مرحلياً، يصبح قادر على امتلاك رؤية من خلالها يستطيع التعيين. هذه الرؤية تُرينا أن طبقات التصنيف في هذا الجدول الصيني قائمة على **الحركة** لدى الحيوانات الحقيقية؛ وكل ما هو قليل الحركة لا يُصنّف. فالخنازير البالغة والكلاب البيتية والحيوانات الهادئة وتلك التي لم تكسر الجرّة بعد. هي حيوانات قليلة الحركة، نظرياً شبه ساكنة، وبالتالي غير مرئية لتشكل طبقة **مستقلة**، بالرغم من أنها موجودة، فعلاً ولكنها موجودة لتدخل في طبقات أخرى داخل الجدول. فكل ما ليس فارضاً رؤيته مسبقاً، يتشابه

---

(١) نقول بلغة أخرى وليس بمعنى آخر، لأن اللغة تسبق المعنى كما سوف نرى.

أكثر من غيره، ليدخل مجتمِعاً في طبقات لا يمكن الفصل بينها إلا من خلال الاسم بعموميته أي الكلمة وليس من خلال الاسم المشترك Non Commun. فالذي لا يفرض رؤيته مسبقاً، **ولكنه موجود دائماً**، يتشابه إلى درجة يمكن أن نضعه في طبقة واحدة (أليفة، محنطة، عائدة للأمبراطور)، أما الذي لا يفرض رؤيته مسبقاً، وهو بنفس الوقت **غير موجود دائماً**، فيندرج في طبقات أخرى (داخلة في هذا التصنيف، لا تعدّ ولا تحصى إلى آخره...) إلى أن ينغلق الجدول على نفسه تاماً كاملاً ناجزاً، لا يمكن أن يوجد أيّ احتمال لوجود خارجه.

إنها عمق ممارسة الحرية الإنسانية في الرؤية والتفكر، حيث المرئي وليس الرائي هو صاحب السبق، وهو الذي يدخل في طبقة مستقلة في التصنيف، أما ما نراه دون أن تسبق رؤيته وجوده، فيدخل في طبقات أخرى، وتبقى مهمة تلك الأشياء (الحيوانات) غير الموجودة دائماً في مدى الرؤية أن تغلق الجدول على الإنجاز.

هذا الجدول الصيني الخاص بالمكان العائد له، والقائم على التشابه المرتكز إلى مبدأ الحركة في أسبقية الرؤية، لا يختلف (وهل في ذلك غرابة؟) عن أي جدول تصنيفي خاص بمكان آخر، فكل الجداول التصنيفية تقوم على التشابه، وإن كانت ترتكز إلى مبادىء مختلفة في أسبقية الرؤية. فقبائل الشينوك Chinook مثلاً (شمال غرب أميركا الشمالية) «تستخدم كلمات مجردة للدلالة على العديد من خصائص الكائنات والأشياء وأوصافها، فجملة «الرجل الشرير قتل الولد المسكين» تصبح «شرّ الرجل قتل مسكنة الولد»[(١)].

فالتجريد هنا كمفهوم وكوظيفة هو المعبّر عن نصاب التشابه، حيث تغلب هنا «المفردات الشديدة العمومية على التسميات الخصوصية»[(٢)]. ولا معنى لذلك سوى الركون الكامل إلى نصاب التشابه، حيث العمومية أي فعل التشابه، يغلب على الخصوصية أي فعل الفرادة والإختلاف.

---

(١) كلود ليفي ستروس: الفكر البرّي، ترجمة نظير جاهل، منشورات المؤسسة الجامعية، ص ١٩.

(٢) نفس المرجع ص. ١٩.

وفي **مكان** آخر (جزر المركيز مثلاً) يسمي الأهالي «كل الأعشاب التي لا إسم لها، ولا إسم لها لأن لا فائدة منها يسمونها بالأعشاب الرديئة»[1] وهو تصنيف يتحدد تماماً بنصاب التشابه، فهي تصنف بطبقة، لأنها تتشابه بأن لا فائدة منها.

وبالمقابل يمكننا أن نجد تصنيفاً مغرقاً بالتفصيل لدرجة الإعجاز في العين **العلائقية** التي ننظر بها عادة، وهو تصنيف بالرغم من تفصيله الموحي بالاختلاف، قائم تماماً على نصاب التشابه. فنرى مثلاً «أن الزنجي Pinatubo يلمّ بأطوار ١٥ صنفاً Espèces من الخفاش ويميز بين عاداتها، والأحق بالقول أن تصنيفهم لأنواع الخفاش يرتكز على المتشابهات والمتقابلات»[2].

ملاحظة أخيرة، إن التصنيف الذي يقوم على التشابه، وبالتالي الفكرة التي ترتبط بالكلام، وبعدها المعرفة التي تقوم على الحدس، تتواجد ثلاثتها في مسطح يتقاطع مع مسطح العلم. فهي ليست منه وليست خارجة، بمعنى أن هذا الأخير (العلم) لا يمكن أن ينبني خارج التشابه، ولا يمكنه أن ينبني داخله فقط. فالقول «أن العلم الذي يكمن هدفه الأول، إن لم يكن الوحيد، في تحليل الفروق وتفسيرها، يوفر على نفسه جميع المسائل عندما لا يأخذ بعد ذلك بعين الاعتبار سوى التشابهات. ولكن هذا العلم يفقد بذلك كل وسيلة لتمييز العام الذي يطمح إليه، من المبتذل الذي يكتفي به»[3]. هو قول يفتقر الدقة حين يحاول الوصول إلى النهايات.

لا ريب أن العلم بحاجة **لتحليل** الفروق وتفسيرها لكي ينبني. ولكنه بحاجة ماسة للعودة والركون في نصاب التشابه لكي يستطيع أن **يركّب**. فخارج التشابه لا إمكانية للتركيب، وبالتالي، لا يفقد العلم بلجوئه إلى التشابه «كل وسيلة لتمييز العام الذي يطمح إليه، من المبتذل الذي يكتفي به» فتمييز العام من المبتذل لا يتشكل بتحليل الفروقات وتفسيرها فقط، بل بالعودة إلى التشابه، حيث يصبح الاكتفاء بالمبتذل لا معنى له طالما أن تمييز العام لا يفرض نصابه إلا التشابه.

---

(١) نفس المرجع ص. ٢٣.
(٢) نفس المرجع ص. ٢٣.
(٣) كلود ليفي ستروس: الانتروبولوجيا البنيوية ـ منشورات وزارة الثقافة (دمشق) ص ٣١.

هل ذلك الجدول الصيني، وكل الجداول التصنيفية الأخرى، هو جنون أم عقل؟ بلغة أخرى، هل هو لا تفكّر أم فكر مكتمل ناجز، حيث تلقي الكلمة بثقلها على الأشياء (هنا حيوانات)، «حيث الكلمة مجرد اسم: اسم علم Nom Propre أو اسم مشترك Nom Commun.

ليس الجنون هو الشاذ عن القاعدة، فهو طبقة من طبقاتها، ولايختلف عنها بشيء سوى بقدرته الهائلة على المشابهة، فهو لا يرى سوى شارات تتشابه. وهو مجنون، فقط بالنسبة لأولئك الذين استبدلوها المشابهة بالاختلاف، حيث يظهر لهم المجنون سميكاً، أو بالأخرى حيث يظهر لهم السميك مجنوناً، وهو لضرورة سماكته، أي قلة شفافيته يبدو مجنوناً.

كذلك الاسم، حين يلقي بثقله على الأشياء يصبح سميكاً وبالنسبة للذين استبدلوا المشابهة بالاختلاف. وشفافيته لا تظهر إلا بفعل النص الذي يشرح ويتوقف فجأة، أما إذا لم يتوقف، إلا إذا تحول إلى نقد، فإنه يعيد من جديد إنتاج السماكة، ذلك أن «النقد يعارض ظاهرياً الشرح» كما يقول فوكو، ولكن ضمن أي حدود وداخل أي فكر؟

في الفكر العلائقي لا بد لأي شرح أن يصير نقداً حتى يستطيع التفسير، بينما خارج هذا الفكر، يستطيع الشرح وحده أن يفسر، لأن الكلمات والأشياء في علاقة مباشرة عبر الجملة الإسمية دون أي وسيط، بينما لا بد للنقد من أن يتدخل من أجل التفسير، لأن العلاقة بين الكلمات والوظائف بحاجة لتوسط الجملة الفعلية لتقوم.

وبفعل التشابه نفسه النائم (أي غير اليقظ) على الإسم المشترك Nom Commun نرى الشاعر على الجانب الآخر للحدّ المعرفي. نراه بجملته الإسمية[1] يتناظر مع واضع الجدول الصيني (أوَلمْ نحس لمعة شعرية في هذا الجدول؟)، ويدخل عالم التشابهات الغائرة في عالم الأشياء ويبعثرها، كما يبعثر الجدول الصيني حيواناته. واللقاء بين الشعر والجنون علامة من علامات سيادة التشابه، ولا علاقة له بما يسميه

(١) الشعر يمتاز بجملته الإسمية، والخطاب بجملته الفعلية

البعض «الهذيان الملهم». فالجنون يجمع الشارات، ويظهر تشابهها غير المرئي، بمجرد أن يسميها (يلفظها) متجاورة. والشاعر يصغي إلى شارات التشابه ويحولها إسماً، جملة إسمية، شعراً، لغة، معرفة.

ذلك أن الإسم عبر جملته (الجملة الأسمية) يذهب في المعرفة إلى حدّها الأقصى، ويسكن هناك خارجها في الحدّ، لأنه في ذلك الحد يستطيع أن يَحْدس أي يستعمل الحدس: أساس كل معرفة. بينما الفعل Le Verbe الساكن في مكان آخر، داخل الجملة العائدة له (الجملة الفعلية)، فإنه يؤسس لمنطق الاختلاف، ويتقوقع داخل المعرفة (من هنا اللبْس في أنه هو المعرفة)، ينبش فيها ويسكن فيها دون إمكانية خروج.

ذلك أنه ليس هناك من معرفة إلا بالحدس (كما يقر ويقرر الجميع) أي بفعل متميز من الذكاء والاستنتاج[1]. فعندما نقرأ دفاعات الفارابي مثلاً، فإننا لا نكوّن معرفة بل تاريخ فلسفة. وعندما نقرأ أينشتاين مثلاً فإننا لا نكوّن معرفة بل تاريخ علم. كذلك عندما نقرأ شكسبير فإننا لا نكوّن معرفة بل تاريخ أدب. وحتى عندما نقرأ فوكو فلا نكوّن معرفة بل تاريخ معرفة.

وذلك بكل بساطة، لأننا لا نستعمل الحدس عندما نقرأ، بل نستعمله فقط في لحظة قد تأتي أولا تأتي عند حدّ النص، لا داخله ولا خارجه، لحظة هي منه وليست منه. ترى البينات الموجودة في النص بعين حرة (كما عين واضع الجدول الصيني) بفعل ملكة الذكاء. فلا وجود لمعرفة دون هذا الحدس الخلاق، حتى في العلوم البحتة، بل وخصوصاً في العلوم البحتة. والحدس هو أبن شرعي وبكر للتشابه. بينما الإحساس لا يعدو سوى ربيباً لمفهوم العلاقة أي الاختلاف.

إن تمدّد اسم العلم Nom Propre وانفلاشه على الاسم المشترك Nom Commun هو في أصل الانتقال القبلي A Priori (الذي لم يصير لأنه لم يحدث) من الاختلاف إلى التشابه. فاسم العلم الذي سبق في منطق الأشياء الاسم المشترك، لم

---

(١) الاستنتاج تقنية تربط البيّنات فيما بينها.

يستدع سَبَقاً في منطق الكلمات، ذلك أن الكلمة تخبىء دائماً جملة إسمية[1] في طياتها. والجملة الإسمية تقوم على الإسم المشترك، والإسم المشترك لا وجود له خارج التشابه، لأنه المعبر عنه من جهة، ولأنه هو التشابه في ذاته من جهة ثانية. بمعنى أنه في غياب الاسم المشترك يغيب التشابه. «لقد أطلق اسم ورقة على كل ما هو هش ورقيق كورقة الشجر»[2]. ولكن بالمقابل لولا هذا الإسم المشترك لما كان هناك إمكانية لتشبيه ورقة الشجر بورقة الكتاب مثلاً. كذلك أطلق اسم جهاز تنفسي على كل من خيشوم السمكة ورئة الإنسان، ولولا هذا الاسم المشترك، لما كانت هناك إمكانية لتشابه هذين العضوين المختلفين بكل شيء ما عدا الوظيفة.

إذن، حيث يوجد اسم مشترك هناك تشابه في الشكل أو تشابه في المضمون أو الاثنين معاً. وهنا عمق مسألة الشكل والمضمون في الكتابة، فهما ليسا معطيين متضايفين فقط، ولا يخدم أحدهما الآخر فقط، ولا يتقاطعان في بلورة الفكرة فقط. بل هما محكومان وبشكل قبلي بسيطرة الشكل على المضمون، أي بسيطرة الوعاء على المحتوى، أي بسيطرة اللغة على ما تقول.

فعندما يعبّر الناس عن أفكارهم بكلمات، يظنون أنهم يخضعون الكلمة لمقتضيات المعنى، فيما هم ومعانيهم يخضعون لمقتضياتها. ذلك أن قواعد لغة ما، هي الإطار القبْلي لما يمكن التعبير عنه، وهي التي تمنع أو تبيح إمكانية التعبير عن الأفكار.

إنه التشابه إذن، هو الذي يسمح للغة عبر الجملة الإسمية وعطاء الحدس، أو عبر الجملة الفعلية وعطاء الإحساس، يسمح لها أن تنبني. ولكن هل في الحالتين يسمح التشابه للمعرفة أن تتكون؟

فلو حدث إن الإختلاف لا التشابه هو أساس كل تعيين، لكانت المعرفة غير قادرة على الإنبناء، لأن الأفكار تبقى متفردة دون التشابه، وبالتالي لن يكون هناك تراكم يفترضه التشابه، ولا ذاكرة يفترضها التراكم، ولا خيال تفترضه الذاكرة. وعليه

---

(١) كلمة آخ مثلاً تخبئ في طياتها جملة «إني أتألم».

(٢) Du Marsais: traité des tropes (édition 1811) p. 150 - 151.

لن يكون هناك حدس هو أساس كل معرفة. وسوف يكون هناك استحالة لتأسيس الإسم المشترك، وعندما توجد تلك الاستحالة، المستحيلة أصلاً، لن يكون هناك لغة في غياب الإسم المشترك، فاللغة توجد لأن تحت الإختلافات الظاهرة، تتكاثر تكرارات وتشابهات تحمل إمكانية تواجد اللغة ما قبل الخطاب، ولكنه لا يستطيع أن ينبني (يصبح بنية) بدونها.

ولكن متى استطاع الخطاب أن يفرض نفسه في اللغة؟ إنه بالضبط في اللحظة الملتبسة التي تحوّل فيها التشابه، من تشابه للأشياء وبالتالي للكلمات إلى تشابه للعلاقات وبالتالي للوظائف. تلك اللحظة التي رأى فيها فوكو نهاية التشابه وبداية خطاب العلاقة، وهي في حقيقتها انتقال لحقل التشابه من الواقعي إلى المفتعل، من الإسم إلى الفعل.

ودون أن نستطيع الحكم بدقة، لأن الجملة الفعلية، بفعل سيطرة الخطاب، آخذة بالسيطرة المفتعلة على الجملة الإسمية، وحتى وضوح ذلك اللّبس، نستطيع أن نقول أن البنية لم تنطلق من اللغة إلى مجالات أخرى أرحب، بل أنها ليست شيئاً آخر سوى ذلك التحديد والتعيين للمرئي (وليس للرائي)، والذي يسمح بنقله إلى لغة. هذا السماح هو الذي يبني البنية، وإذا كان هناك من بنية خارج اللغة، فهي لا تنبني إلا بعد لفظها.

هذان النوعان من البنى، تلك اللغوية الصرفة، أو تلك التي لا تنبني إلا باللغة، تفرز سماتاً Traits هي نتيجة تكرار وتراكم عنصر واحد على الأقل من عناصر أي بنية. هذا التكرار ليس شيئاً آخر غير التشابه، ذلك أن نظام الاختلاف الظاهري الذي يسمح بوجود **فكرة** الجدول، لن يستطيع ترتيب أنواعه دون وجود التشابه. وهذا التكرار نفسه الذي يعين السمة ويعطيها وجودها، ليس شيئاً آخر غير سيادة الإسم المشترك Nom Commun المعبَّر عنه بالجملة الأسمية، فالإسم المشترك هو الوحيد الذي يملك القوة على تمثيل عدة أشياء، وبقوته هذه يقبع دائماً على حدّ الخطاب، ليس داخله لأن الخطاب قائم على الجملة الفعلية، ولا خارجه لأن الخطاب لا ينبني (يصبح بنية) بدونه.

وبالتالي، فالبنيوية كمذهب للشرح (وليس للنقد) من خلال البنية، ليست منهجاً، بل طريقة حديثة في وعي المعرفة، وليس طريقة في وعي المعرفة الحديثة كما يود فوكو قوله. وهذه الطريقة الحديثة يقظة جداً لأنها قائمة على الفعل والجملة الفعلية، ومرتاحة جداً، لأنها تضع نفسها خارج التاريخ، وحائرة جداً لأنها غير منجزة.

وفي اللحظة الطويلة التي تحولت فيها البنية إلى مذهب (البنيوية)، وخلال تخبطها اللحظوي الطويل داخل يقظتها وراحتها وحيرتها، تسلل الخطاب بجمله الفعلية ليأخذ مكانه المفتعل، وليحول بشكل مفتعل أيضاً إمكانية التشابه بين الأشياء إلى تشابه علاقات، يظن أنها تعود إلى الأشياء ولكنها في الحقيقة تنبني مستقلة.

ومعنى الافتعال هنا هو عدم الإنجاز، وليس الخطأ أو الجنون أو اللاتفكر. وعدم الإنجاز يندرج بالضبط خارج النوم (نوم الكلمات على الأشياء)، وهو بالتالي يقظ بشكل لا متناه، لأنه غير منجز، وهو ينظر بشكل لا متناه أيضاً لأنه يقوم على الإحساس[1]، الإحساس بوجود مفهوم للعلاقة. إذن، مع الخطاب تصبح المعرفة إحساساً للعلاقات بعد أن كانت في مرحلة سابقة حدساً للأشياء.

والسؤال الذي لا نستطيع الإجابة عليه، لأن أدواته لم توجد بعد. هل أن الإحساس حلّ نهائياً مكان الحدس في إنتاج المعرفة؟ أم أنه انضاف إليه بشكل مفتعل؟ أو غير ذلك؟

والجدول الصيني لتصنيف الحيوان، مشبع بالحدس المؤسس على أسبقية المرئي (بفعل الحركة) على الرائي (بفعل السكون) وهو بنفس الوقت يوحي بإحساسات علائقية بين بعض طبقاته غير الموجودة دائماً (٨ ـ ١٠ ـ ١٢ ـ ١٤).

فهل يكفي هذا الجدول لنقرر أن المعرفة ليست فقط انضياف الإحساس إلى الحدس أو حلوله محله، بل هي نتيجة وجود قبّلي لهما سوية، حيث لا تأسيس للمعرفة دون حدس، ولا صيرورة لها دون إحساس؟ أو لا بد من انتظار أدوات لم توجد بعد؟

(١) اليقظة صفة مركزية من صفات الاحساس.

II ـ أسئلة الكلام

إذا وضعنا الفكرة، والعبارة المعبرة عنها أو عن جزء منها في تقابل، وحاولنا أن نرصد مدى قدرة العبارة في التعبير عن الفكرة أو عن جزء منها، تنفتح أمامنا مروحة واسعة من الأسئلة، لا نعرف مسبقاً ما هي، ولا نعرف مسبقاً احتمالات الأجوبة عنها، ذلك أن أي كتابة تقوم على سياق، لا يمكنها أن تعرف ما تريد قوله إلا بعد أن تقوله. أما الكتابة دون سياق. والتي لا تهتم للسياق، فإنها تعرف ما تريد، قبل أن تقول ما تريد.

داخل القول إذن، وخلاله وفي آنه وليست قبله، يمكن التفكر بجملة أسئلة تطول إلى ذلك التقابل. وندعي مسبقاً أنه إذا استطعنا كشف آليات هذا التقابل، ففي ذلك كشفاً جديداً ـ بالنسبة لنا على الأقل ـ في ميدان الكلام.

السؤال الأول: ماذا يسبق ماذا؟ الفكرة أو العبارة؟

السؤال الثاني: هل تعبّر العبارة عن الفكرة وإلى أي مدى؟

السؤال الثالث: هل الكلمات هي شارات الأفكار؟ أم أن الأفكار هي شارات الكلمات؟

السؤال الرابع: هل الكلام هو قول ما نراه؟ أو ما نراه لا يسكن أبداً في القول؟

السؤال الخامس: هل المعرفة بحاجة إلى تعلم الكلمات فقط؟ أو أنها بحاجة إلى تعلم الرموز التي لا علاقة لها بلفظ الكلمات؟

السؤال السادس: ما دور الحدْس في مرحلة، والإحساس في مرحلة أخرى، في تشكل الرموز التي لا علاقة لها مباشرة بالكلام؟

السؤال السابع: هل يمكن للحدس ومن ثم للإحساس أن يلعبا دوراً في اكتساب لسان أجنبي؟

السؤال الثامن: هل تكتسب الكلمة معنىً جديداً كلما انتقلت من سياق إلى سياق؟

السؤال التاسع: ما هو موقع الأدب في الكلام؟

تسعة أسئلة تداعت هكذا في بحر القول الواسع، لا أعرف مسبقاً أن كنت مستعداً (وليس قادراً) على الإجابة عنها كلها، أو عن جزء منها، أو إن كنت مستعداً للإجابة على بعضها بشكل كاف وعلى البعض الآخر بشكل مجتزأ. ذلك أن الاستعداد المرتبط بالحيازة الهاضمة لأدوات المعرفة في هذا الميدان هو الأساس، وليس الأساس القدرة على الإجابة المرتبطة بحيازة مفتعلة لتلك الأدوات.

لأن في الاستعداد دخول مرتاح إلى الأدوات، بينما في القدرة دخول لاهث، لأنه يحاول أن يلوي المعرفة ليّاً لا تريده.

وسلفاً نقول أن استعدادنا للإجابة، ليس استعداداً كاملاً ناجزاً، وهو كذلك أيضاً وخصوصاً عند أصحاب القدرة.

فماذا يسبق ماذا؟ الفكرة أو العبارة المعبرة عنها؟

قبل محاولة الإجابة، لنحاول أن نوضح المقصود بتعبير العبارة، المقصود بالعبارة هو ما يسمى بالفرنسية Phrase في مقابل الجملة المسماة بالفرنسية Proposition. فالعبارة مؤلفة من عدة جمل تعبر عن فكرة، بينما الجملة تتألف من فعل وفاعل ومفعول به وأدوات وصلها مجتمعة، ولا تعبر بالضرورة عن فكرة مكتملة.

إن هذا التمييز بين العبارة والجملة. نأخذه نحن ليس كمعطى حقيقي أو واقعي أو الأثنين معاً، بل كمعطى هوريستكي (Heuristique)، أي كمعطى منتجٍ بغض النظر عن صحته. فالعبارة هي التي يمكنها أن تعبر عن شمولية الفكرة، بينما الجملة لا تستطيع ضمن حدودها النحوية أن تقوم بذلك التعبير.

والآن ماذا يسبق ماذا؟

بداية القول أن للعبارة وجود سيّد، مستقل وكتوم. وجود سيّد، لأن الكلمات التي تتألف منها العبارة هي خارج الفكر تماماً ولا تخضع له. ولا حتى أثراً خارجياً له، بمعنى أن الكلمة تسبق سيرورة تشكل الأفكار، بما هي موقف يعبّر عن تراكم منجز أو شبه منجز. ووجود مستقل لأن الكلمات السابقة لسيرورة الفكر هي بكينونتها

هذه مستقلة عنه لسابقيتها تلك، وهي بالوقت نفسه حين تجتمع في عبارة تنتج الفكرة. ووجود كتوم، لأن الكلمات التي تتألف منها العبارة هي كلمات سميكة Opaque بطبيعتها أي غير شفافة، لأنها ترتبط مباشرة بالأشياء التي تلفظها. وحين تنبني الكلمات في جملة ومن ثم في عبارة، لا تنفك سماكتها إلا نسبياً، لأن من طبيعة الأفكار في نصاب العبارة هو حلولها في إبهام وغموض ولبْس نسبي لا ينتهي.

ماذا يسبق ماذا إذن؟ الفكرة أو العبارة المعبرة عنها؟

إن الكلمات حين تنبني في عبارة لتعبر عن فكرة، بفعل وجودها السيّد والمستقل والكتوم، هي التي تبني الفكرة، ولولاها لما كان للفكرة من وجود نصف سميك Semi Opaque هو مبرر وجودها.

وإذا كان ذلك صحيحاً، ما المدى الذي تستطيع من خلاله العبارة أن تعبر عن فكرة؟ إن كل كتابة هي كتابة **أجنبية** بمعنى من المعاني، أي أنها تسعى لبلوغ الكمال دون أن تصل. لأنها إذا وصلت إلى الكمال أي إلى النقاء اللغوي، يقفل الكلام على نفسه ويتم الإنجاز، وحين تُنجَز اللغة تموت، فعدم الإنجاز هو حياتها التي بها تستمر.

وأجنبية اللغة ـ الأم، هي تماماً في قدرتها المتناهية (أي التي لها نهاية) في التعبير عن الأفكار، فلو كانت لديها قدرة لا متناهية، لانحلّت كل مشاكل التعبير عن الأفكار، ولأصبحت الأفكار شفافة بالكامل وغير محمولة على أي تأويل ممكن، ولفقدت خاصيتها نصف السميكة تلك. إن هذه الحال بالضبط (القدرة المتناهية) هي سبب نصف السماكة التي تتحلى بها الأفكار، وهذا السبب ليس عائداً للفكرة بذاتها إذا استطاعت في ظرف ما أن توجد خارج الكلام.

إن أجنبية اللغة ـ الأم المتناهية، تقابلها أجنبية اللغات غير الأم المحدودة القدرة على التعبير عن الأفكار. فمثلما تنضبط إمكانية التعبير عن الأفكار بغير اللغة الأم، بالمستوى **المحدود** لامتلاك تلك اللغة، تنضبط إمكانية التعبير عن الأفكار باللغة الأم بالمستوى **المتناهي** لامتلاك اللغة ـ الأم... الفرق بين التناهي والمحدودية ليس فرقاً كمياً بل هو فرق نوعي يقوم في الأول على الحدس وربما الإحساس أيضاً، ويقوم في الثاني على الإدراك.. مما يعيدنا إلى **أسبقية** العبارة عن الفكرة عنها.

وإذا كان ذلك صحيحاً، أيضاً يصبح الجواب على السؤال الثالث متضمناً فيما حاولنا قوله، فالأفكار هي بالضرورة شارات (Signes) الكلمات. والشارة ليست معنىً ولا وصفاً بل تمثُّلاً Représentation للكلمة، أي شكلاً للفكرة وليس مضموناً لها. بهذا المعنى تصبح الكلمات، خارج العبارة، أشكالاً للأفكار وليس مضموناً لها؛ أما داخل العبارة، فإنها تكتسب مضموناً نصف سميك انطلاقاً من قانون أجنبية اللغة الأم المتناهية.

وإذا كان ذلك صحيحاً أيضاً، ما علاقة الكلام بما نراه؟ أي هل الرؤية هي التي تنتج الكلام؟ أي هل الكلام هو قول ما نراه؟ أو أن ما نقوله لا علاقة له بالرؤية؟

إن ما نقوله هو رؤيا (بالألف الطويلة)، أي حدس وربما إحساس أيضاً، وليس رؤية (بالتاء المربوطة)، أي انعكاس الأشياء في حدقة العين. فالكلام لكي ينبني، والكلمات لكي تصبح عبارة، بحاجة لا فكاك منها لتدخل الحدس وحيداً حيناً، ولتدخل الحدس والأحساس حيناً آخر. فالحدس وحيداً أو هو والإحساس معاً، هو الذي يشكل الأفكار ويبنيها ويخفف قدر المستطاع من سماكتها القائمة على الإبهام والغموض واللبس، وهذه هي الرؤيا. بينما الرؤية كانعكاس الأشياء في حدقة العين، لا علاقة لها بتشكل الأفكار وانبنائها. والعبارة كونها صنيعة الحدس، أو الحدس والإحساس معاً، هي التي تشكل وتبني الفكرة، فما نراه لا يسكن أبداً في القول، كما أن ما نقوله لا يسكن في حقل **الرؤية**، بل في حقل **الرؤيا**.

وإذا كان ذلك صحيحاً أيضاً، فما هي علاقة المعرفة بالكلمات؟ إن المعرفة كخلاصة مكثفة لتراكم الأفكار (مبدئياً)، بحاجة لنوعين من التعلّم: تعلُّم الكلمات، لأنه بدون تعلمها لا يمكن للعبارة وبالتالي للفكرة أن تتشكل، ولا يمكن بالتالي لكلِّ العبارات La totalité des Phrases المجتمعة المعبرة عن المعرفة أن تنبني. ولكن تعلّم الكلمات وحده، لا يحوز شرط امتلاك المعرفة، بل هذا الشرط بحاجة لتعلم شيء آخر لا علاقة له مباشرة بالكلمات حين يتم لفظها، هذا الشيء الآخر، هو تعلّم الرموز. والمقصود بذلك، أن المعرفة ليست حاصل جمع الأفكار مهما تعددت. ومهما توالدت من بعضها وانسجمت، بل هي نقلة نوعية تحدث في شروط مختبرية دقيقة في مختبر الحياة. بين وعاء الأفكاء وأنبوب حدس اللغة.

إن خيمياء المعرفة كلها، تقوم بالضبط على استعمال اللغة وحدسها في فك رموز الأفكار النصفة سميكة، والمعبّر عنها بالغموض والإبهام واللبس، إن تعلم الكلمات وبالتالي الجمل، وإسقاطها من أنبوب حدس اللغة نقطة نقطة داخل وعاء الأفكار، هو الذي يؤمن النقلة النوعية نحو المعرفة التي تتميز عن الأفكار بغموض أقل وإبهام أقل ولبس أقل. وبذلك نكون قد حاولنا الإجابة المجتزأة عن السؤال السادس.

وإذا كان ذلك صحيحاً أيضاً، هل تكتسب الكلمة معنىً جديداً كلما انتقلت من **كلام** إلى آخر؟

إن مظهر الإكتساب الأولي هو المضمون الذي تؤديه الكلمة داخل العبارة. فالكلمة تكتسب مضموناً جديداً كلما انتقلت من كلام إلى كلام، من عبارة إلى عبارة، من سياق إلى سياق، من شكل إلى شكل. وهذا المضمون الجديد لا يكون بالضرورة معنىً جديداً للكلمة، بقدر ما يكون ـ ودائماً ـ تياراً دلالياً يفتح أمام الكلمة احتمال احتوائها على شحنات جديدة هي نتيجة وجودها في سياق معين أي في شكل معين. والسياق أو الشكل قد يكون عبارة أو صوتاً أو موسيقى. فالأغنية مثلاً (صوت وموسيقى) تشحن الكلمة بمضمون لا تستطيع الجملة وحدها أن تشحنها[1].

وإذا كان ذلك صحيحاً، ما هو موقع الأدب داخل الكلام؟

يقودنا هذا السؤال للإشارة إلى نوعين من الكلام، الكلام المرسل والكلام الأسلوبي.

يقوم الكلام المرسل، على مضمون مرسل، وصور مرسلة وكلمات مرسلة، وبالتالي عبارات مرسلة. والمقصود بالمضمون المرسل. ذلك المضمون الذي تتناوله العامة في حياتها اليومية، والعالِم في مختبره والباحث في أبحاثه، والذي هو مجرد خبر عن حدث سبقه إجمالاً.

---

(١) فعندما نسمع مثلاً جملة «حبيتك بالصيف، حبيتك بالشتي» في سياق عبارة إنشائية، فهي لا تحمل نفس الشحنة عندما نسمع نفس الجملة على لسان مغنيتها السيدة فيروز.

إن هذا المضمون المرسل لا يمكن التعبير عنه إلا بصورة مرسلة، وكلمة مرسلة وجملة مرسلة، وبالتالي عبارة مرسلة، فإننا لا نستطيع إلا أن نقول مثلاً: «ا أعطني كيلوغراماً من التفاح.. ما ثمنه؟» حين محاولة شرائنا للتفاح، ولا يمكننا أن نقول مثلاً: «ما بال إبليس لا يني يغريني بالتهام التفاح منذ آدم.. فهل لي بمثلها مهما كان الثمن؟» فحين يسبق المضمون الشكل، فليس أمام الشكل إلا الخضوع لمقتضيات المضمون، وليس أمام الكلام إلا أن يكون مرسلاً كمضامينه.

وفي الخروج من مرتبة الكلام المرسل إلى مرتبة الكلام الأسلوبي، نخرج من أسبقية المضمون على الشكل وندخل في الأدب.

ولكن الأدب ليس تماماً أسبقية الشكل على المضمون، بل هو في تلك المساحة من المضمون الأولي، الذي يأتي السياق أي الشكل ليعيد عجنه وخَبزه وهضمه، والصعود به إلى مضمون شبه ناجز ومغاير للأول بالتأكيد. ذلك أن السيطرة بالأدب للسياق، للأسلوب، للشكل. أما مسألة الأسبقية فهي مسألة فرعية بنيوياً. والإرتقاء إلى مرتبة الأدب تفترض أن تكون العبارة ملكاً شخصياً لقائلها. لا يشاركه فيها آخر، بينما عبارة الكلام المرسل هي عبارة مغفلة، يمكن لأي كان أن يقولها. وهي تحمل ملامح المجمتع الكلي.

وإذا كان قولنا السابق في الكلام المرسل، يطال ذلك الذي تقوله العامة، فما هي خاصة الكلام المرسل الآخر الذي تقوله غير العامة؟ إنه بالضبط، ذلك الكلام المفتوح على إمكانية **الدخول** إلى كلام أسلوبي. وهي بالضبط غير إمكانية **التحول** إلى كلام أسلوبي. فبين الدخول والتحوّل مسافة هي نفس المسافة بين النثر والشعر.

ذلك أن النثر يمكنه الدخول إلى الشعر وبالعكس وهنا عمق **التسمية** (قصيدة: نثر ـ نثر شعري ـ شعر منثور...) كذلك الكلام المرسل الذي يقوله غير العامة (علماء علوم بحتة ـ علماء اقتصاد ـ اجتماع ـ سياسة علم نفس ـ فلاسفة...). يمكنه الدخول إلى الكلام الأسلوبي. وهنا عمق خاصية البعض القليل جداً من العلماء والباحثين الذين استطاعوا بأبحاثهم المكتوبة أن يُدخلوا الحياة إلى نصوصهم عبر

إدخالهم الكلام الأسلوبي، مما جعلهم متفردين في أبحاثهم، وجعل كتاباتهم تحمل ملامحهم، بعكس أبحاث أخرى بقيت أبحاثهم مغفلة إلا من تواقيعهم.

تلك كانت أسئلة الكلام... أين كلام الأسئلة؟

تذكير المعرفة وتأنيثها
عقبة معرفية في الكتابة عن قضية المرأة

عبد الله إبراهيم

تواجه الكتابة الشائعة عن قضية المرأة، كما تواجه القراءة في قضية المرأة، عقبات معرفية خاصة تدفع بمن يفتش عن المؤشرات الدالة عليها، في الأبحاث والكتب والدراسات، إلى التساؤل عن مبرر الكتابة وجدواها ومبرر القراءة وجدواها أيضاً. فما هي العقبات المعرفية الخاصة هذه؟ كيف تواجه الكتابة الشائعة عن قضية المرأة؟ كيف لها أن تواجه القراءة؟ لماذا التساؤل عن مبرر الكتابة والقراءة في قضية المرأة بالذات؟ ما هو المنحى أو المنطق أو نظام العادات الذهنية الذي يسمح بتجاوز العقبات المعرفية؟ ما السبيل المنهجي إلى تحقيق ذلك؟ ما معالم هذا السبيل؟.

العقبة المعرفية الأولى: تذكيرالمعرفة وتأنيثها:

العنوان الأول: ما هي العقبة المعرفية؟

تقع الكتابة الشائعة عن قضية المرأة في أسْرِ اعتبارين معرفيين أساسيين: اعتبار المعرفة ذكورية، إعتبار الذكور فئة معرفية. فبدل التفتيش في المعرفة عن أثر مقولة الجنس في إنتاج التحيّز للذكور، تصبح المعرفة بطبيعتها ذكورية، وبدل الكشف عن التحيّز للذكور في المعرفة، تغدو المعرفة بطبيعتها ذكورية.

وكما نعرف، إن الفرق كبير جداً بين أن تكون المعرفة ذكورية، أو أن يكون عامل الذكورة حاضراً فيها. وقد أدى إهمال هذا الفرق وعدم أخذه في الاعتبار إلى الحكم على معرفتنا بأنها معرفة ذكورية تتطابق مع وجهة نظر الذكور في اعتبارهم فئة اجتماعية ذات مصالح وغايات خاصة.

ولكن، ماذا لدينا ضد اعتبار المعرفة ذكورية؟ وماذا لدينا ضد اعتبار الذكور فئة معرفية؟ وما هي الدوافع التي تدفع بنا إلى الوقوف ضد هذين الاعتبارين المعرفيين؟ ولماذا يشكل هذان الاعتباران المعرفيان عقبة معرفية في الكتابة عن قضية المرأة؟

تعود معرفة الفرد إلى معرفة الفئة المجتمعية التي ينتمي هذا الفرد إليها. ويعني ذلك أن الفئة المجتمعية، في اعتبارها فئة معرفية، هي مُوَلِّدة المعرفة وحامِلَتها وحافِظَتها وخازِنَتها ومكتَسِبتها. وعلى هذا الأساس، تتعدد الفئات المجتمعية في المجتمع الواحد. ويعني ذلك أن ما هو معرفة من منظار فئة معرفية معينة يختلف عما هو معرفة من منظار فئة معرفية غيرها. كما يدفع تعدد الفئات المجتمعية إلى التساؤل عن المعيار الذي يسمح بالمفاضلة بين الفئات المعرفية. فما هو المعيار الذي يتيح التقرير بأن معرفة فئة مجتمعية ما أقرب إلى فهم الواقع المجتمعي من معرفة فئة اجتماعية أخرى؟

تقدم فكرة «الامتياز المعرفي» جواباً عن هذا السؤال، في معنى أن تحتل فئة معرفية ما، في نظرية المعرفة، وفي المعرفة ذاتها، وضع الامتياز المعرفي، فتكون المعرفة التي تُنْتَج من منظار هذه الفئة تخلو من حجب الواقع، بعكس المعرفة المنتجة من منظار فئة معرفية غيرها[1].

---

(١) كما يجدر بنا أن نتوقع، تحتل فئة النساء، عند فلاسفة الحركة النسائية، وضع الامتياز المعرفي الذي تحتله البروليتاريا في نظرية المعرفة الماركسية وقد تناسى فلاسفة الحركة النسائية الشرطين الضرورين كي يكون ممكناً وضع فئة معرفية ما في مرتبة الامتياز المعرفي. وهذان الشرطان هما الهامشية الاجتماعية، والوقوع في مركز الدائرة من عملية الإنتاج. ولعل الشرط الثاني أكثر أهمية من الشرط الأول، فهو في أساس التناقض بين الهامشية من جهة والوقوع في المركز من جهة أخرى. وهذا التناقض بالذات هو الذي يتيح للبروليتاريا، في النظرية الماركسية، انتاج معرفة تخلو من حجب الواقع. وقد أدت الاشكالات التي نتجت عن عدم توفر الشرط الضروري الثاني في وضع المرأة المجتمعي، إلى تخلي فلاسفة الحركة النسائية عن فكرة «الامتياز المعرفي» واستبدالها بفكرة الحوار النقدي الذي يقوم على مبدأ تكافؤ السلطة المعرفية، فتكون الحصيلة المعرفية نتيجة إجماع يفسح في المجال أمام فئات بعيدة عن مصدر السلطة والقوة، أي الفئات الهامشية وفي طليعتها فئة النساء بالطبع، كي تشارك في انتاج المعرفة على قدم المساواة مع الفئات المعرفية الأخرى.

وعلى جميع الأحوال لم يقدم الانتقال من استعارة المنطق الماركسي إلى استعارة مفهوم الإجماع المعرفي الحل النظري الملائم. والسبب في ذلك أن التأكيد على الإجماع المعرفي كشرط ضروري للمعرفة يعيدنا من جديد إلى التسلط المعرفي، فالإجماع لا يمكن أن يكون إلا إجماع لحظة معرفية، وهو يحمل في ثناياه إمكان وجود فئة معرفية تتحدى هذا الاجماع في المستقبل. وبهذا، نعود من جديد إلى مبدأ عدم تكافؤ السلطة المعرفية حيث يحتل الذكور، حسب فلاسفة الحركة النسائية أنفسهم، موقعاً يمارس السلطة المعرفية ويفرض إجماعاً معرفياً انطلاقاً من كونه صاحب السلطة السياسية والقوة الاقتصادية.

وعلى الرغم من أن الذي أتى بفكرة «الامتياز المعرفي» وانتجها هم فلاسفة ذكور، إلا أن تبني هذه الفكرة واستخدامها لم يؤد على الإطلاق إلى اعتبار الذكور فئة معرفية. وقد تَنَقَّل اعتماد هذه الفكرة، عند الفلاسفة الذكور، بين الشأن الطبقي والقومي والديني والعرقي.. إلخ. ونحن لا نجد، منذ أرسطو وحتى يومنا هذا، نظرية واحدة من نظريات المعرفة اعتبرت المعرفة شأناً يتضمن الذكور على أنهم فئة معرفية.

ولا يضيف شيئاً جديداً الاعتراض القائل بأن التحيّز للذكور في المعرفة يُجَنِّب نظريات المعرفة اعتباراً من هذا النوع. فما يحول في الحقيقة دون رفع الذكور إلى مرتبة الفئة المعرفية هو من طبيعة معرفية في الأساس، ويجد أصوله في وعي نظريات المعرفة جميعها الفارق المعرفي بين المفهومين الآتيين:

* مفهوم الفئة المجتمعية كمقولة فلسفية، تاريخية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية.

* مفهوم الفئة الأحصائية حيث العمر، الجنس، الدخل الثروة، الأدوار المشتركة، الآراء الواحدة، المواقف المتماثلة... إلخ، تكون في أساس ترتيب الأفراد والجماعات وتصنيفهم حسب متغيرات كمية وكيفية.

وفي ضوء وعي التمييز بين مفهومي الفئة المجتمعية والفئة الإحصائية، لا يعود في الإمكان اختزال الفئة المجتمعية، وبالتالي الفئة المعرفية، إلى مجرد تجميع بسيط لأفراد يتشابهون في الجنس.

ولا تقف الأمور عند هذا الحد، فلمجرد اعتبار المعرفة ذكورية، واعتبار الذكور فئة معرفية، تخرج من دائرة التفسير والفهم معرفة الأكثرية الساحقة من الإناث. فهن لسن ذكوراً لأنهن إناث، وهن يمارسن المعرفة المعتبرة ذكورية، وهن لا يعرفن إلا المعرفة المعتبرة ذكورية، وهن أخيراً لا يستطعن تغيير معرفتهن لأن تغيير المعرفة مسألة تختلف عن تغيير الفرد لآرائه ومواقفه وأفكاره ومعتقداته. والمعرفة من هذا المنظار تعني الحركة الذهنية العامة، فتقترب من كونها نظاماً متكاملاً من العادات الذهنية، وتبتعد عن كونها رأياً يبديه الفرد أو معتقداً يؤمن به أو سلوكاً يسلكه أو موقفاً يتخذه. كما أن الآراء والمواقف والأفكار والمعتقدات تتغير ضمن المعرفة الواحدة ولا يعني تغيرها، في الضرورة، استبدال معرفة بأخرى.

كذلك، عند اعتبار المعرفة ذكورية، وعند اعتبار الذكور فئة معرفية، تخرج من دائرة التفسير والفهم معرفة الذكور الذين اقتربوا من وعي التحيّز الذكوري في معرفتهم فهم ليسوا إناثاً لأنهم ذكور، وهم لا يستطيعون تغيير معرفتهم، على الرغم من إمكان تغييرهم، أو عدم تغييرهم، لآرائهم ومواقفهم وأفكارهم ومسالكهم ومعتقداتهم. وعلى جميع الأحوال، لو كان تغيير المعرفة بسهولة تغيير الفرد لآرائه وأفكاره ومواقفه ومعتقداته، لكان في إمكان الذكور تغيير معرفتهم، وفي هذه الحال، لا يعود من مبرر لاعتبار المعرفة ذكورية.

أكثر من ذلك، يؤدي اعتبار المعرفة ذكورية، والذكور فئة معرفية، إلى عكس الهدف المرجو من هذا الاعتبار. كما يبدو اعتبار المعرفة ذكورية وكأنه دعوة إلى الإغراق في حجب التحيّز للذكور في المعرفة. كيف؟

تكتسب فكرة التحيّز للذكور معناها ومضمونها من الوجود المشترك للإناث والذكور في معرفة واحدة تكون متحيّزة لطرف منهما. وفي مقابل هذه الصورة المنطقية، يأتي استخدام أفكار من نوع: المعرفة ذكورية، الذكور فئة معرفية، ليرسم صورة منطقية مختلفة تستبعد الإناث من معرفة الذكور. وفي هذا الاستبعاد، تستبعد الطرف الذي يتم التحيز على حسابه، مما يعني أنها تستبعد التحيز الذكوري نفسه. ويحصل كل ذلك في حقل المواجهة المعرفية الناشئة من اعتبار المعرفة ذكورية. فما طبيعة المواجهة هذه؟ وكيف تقف المعرفة المتهمة في أنها ذكورية في وجه اتهامها بأنها معرفة ذكورية؟

أولاً: في وجه اتهامها بأنها ذكورية، لا تسلك المعرفة المتهمة في أنها ذكورية السلوك المعرفي المؤدي إلى إبراز أهمية وضرورة طغيان الذكورة عليها، أو السلوك المعرفي الذي يقر بضرورة إضافة التأنيث إليها. وهي لا تسلك هذه المسالك لأنها ليست من طبيعتها المعرفية.

ثانيا: في وجه اتهامها بأنها ذكورية، تسلك المعرفة المتهمة في أنها ذكورية السلوك المعرفي الآتي:

* لمجرد أن يعيش قسم من الرجال وضع المرأة فيعني ذلك أن المعرفة ليست ذكورية.

* لو كانت المعرفة ذكورية، لكان وضع المرأة في المعرفة جزءاً من طبيعتها البشرية، ولكان مفترضاً أن يتكرر وضعها في كل المجتمعات والمراحل التاريخية. ولكن، أليست عاداتنا المجتمعية اليوم مختلفة عن السابق جذرياً؟. وهل بقي وضع المرأة في المعرفة على حاله منذ آلاف السنين؟

* إذا كانت العواطف والأحاسيس تدفع في بعض الأحيان إلى اتخاذ موقف من شخص ما لسبب يعود إلى هذا الشخص بالذات، فإن اعتبار المعرفة ذكورية يتخطى، على الصعيد الشمولي، الهامش التفسيري الخاص بالمحددات الشخصية التي تفسر سلوكاً فردياً معيناً.

ثالثاً: في وجه اتهامها بأنها ذكورية، تصل ردة فعل المعرفة المتهمة في أنها ذكورية إلى الاستنتاج التالي: لا يوجد فارق بين معرفة ينتجها الرجال أو النساء. بين معرفة الرجل والمرأة. بل ثمة كتابات، وهي التي تملأ التاريخ في مختلف حقول المعرفة، إذا اطلعنا عليها لم ندر أو صعب علينا أن ندري هل هي من قلم رجل أو امرأة. فهذه ليست معرفة ذكورية أو انثوية بل معرفة ينتجها الرجال والنساء. وفي الإمكان الذهاب إلى أبعد والقول بأن في كل رجل قدراً من امرأة كما أن في كل امرأة قدراً من رجل.

وهكذا، من طريق ردة فعل معرفية على هذه الشاكلة، تجد نظريات المعرفة في متناولها ما يُجَنِّبها مشقة وعي تحيّزها للذكور. وما لم يتغير حقل المواجهة المعرفية، ستبقى الأمور على حالها. وسيبقى «حوار الطرشان» يدور بين طرفي المواجهة المعرفية، فطرف المواجهة الأول لا يأخذ في الاعتبار إلا النقطة التي تتجه الانظار عندها إلى فعل الاختلاف الجنسي، أو النوعي، في المعرفة، وطرف المواجهة الثاني لا يأخذ في الاعتبار إلا النقطة التي يندمج عندها الرجل والمرأة في قضية معرفية واحدة. ولا بديل من اجتماع النقطتين معاً في نقطة معرفية واحدة كي تعود معرفة الأكثرية الساحقة من النساء إلى دائرة الفهم والتفسير من جديد، وكي يدخل الذكور، من حيث كونهم ذكوراً، ضمن الفئات الهامشية أو ضمن من تتحيَّز المعرفة ضدهم وتُمارس السلطة المعرفية عليهم.

بتعابير أخرى، ما دامت المواجهة تتم من طريق اتهام المعرفة بأنها معرفة ذكورية، أي ما دام الاتهام الموجه إلى المعرفة لا ينتمي إلى طبيعتها المعرفية، سيبقى نمط المواجهة الشائع يعيد انتاج نفسه على الدوام. وما يلفت النظر في المواجهة الدائرة، أن طرفاً من طرفي المواجهة يستعير ممن يخوض المواجهة معه مختلف الأدوات المعرفية التي يعتمدها في مواجهته. ولكن هذه الاستعارة، تبقى استعارة شكلية لا تتجاوز حدود حفظ المفردات والإشارة إلى المفاهيم. فهو يستعير مفهوم الفئة المجتمعية، في وصفها فئة معرفية، دون أن يعي الفرق بينه وبين مفهوم الفئة الاحصائية.

وفي مقابل هذه الصورة، لو كانت الاستعارة التي يلجأ إليها أحد طرفي المواجهة تتجاوز الشكل اللغوي إلى مضمونه، لتغير حقل المواجهة المعرفية في الكامل، ولتمت مواجهة المعرفة من طريق اتهامها، هذه المرة، بأنها تتضمن تحيزاً للذكور، لا من طريق اتهامها، كما هو شائع، بأنها ذكورية. وفي هذه الحال فقط، لن تجد المعرفة في متناولها وما يُجَنِّبها مشقة وعي تحيزها للذكور.

وفي النتيجة، حين يؤدي اعتبار المعرفة ذكورية إلى خروج معرفة الإناث والذكور من دائرة الفهم والتفسير، وحين يؤدي اعتبار المعرفة ذكورية إلى حجب واحتجاب التحيز للذكور في المعرفة، لا بد من النظر إلى اعتبار المعرفة ذكورية، والذكور فئة معرفية، على أنه يشكل عقبة معرفية في الكتابة عن قضية المرأة.

العنوان الثاني: المؤشرات الدالة على حضور العقبة المعرفية في واقع الأبحاث والكتب والدراسات:

من اللازم تحديد المسار المنهجي الذي وَجَّه قراءتنا للمرأة المكتوبة. وبالنسبة إلينا، ينطلق هذا المسار من وعي التمييز بين احتمالين:

الاحتمال الأول: لنفترض أن القضية المطروحة على المعرفة هي القضية الجنسية أي معادلة الرجل ـ المرأة. وفي هذا الافتراض، لا بد من مراجعة وقائع ومظاهر مجتمعية عدة تُمارَس معادلة الرجل ـ المرأة فيها كالعمل، الأسرة، السلطة، النقابة، الحزب، الديموقراطية، التقدم، التنمية... إلخ.

كيف تُمارَس معادلة الرجل ـ المرأة في السلطة؟ كيف تُنْتَج معادلة الرجل ـ المرأة في السلطة؟ كيف يُعاد انتاجها؟ كيف يُمارِس الرجل السلطة؟ كيف تُمارَس عليه؟ كيف تمارِسها المرأة؟ كيف تُمارَس عليها؟. هذه طبيعة التساؤلات المطروحة. وما يهمنا فيها أنها تؤكد على وجود معادلة الرجل ـ المرأة في حقل معرفي واحد لا تكون السلطة خارجه أو في موازاته.

وما ينطبق على معادلة الرجل ـ المرأة في السلطة ينطبق أيضاً على معادلة الرجل ـ المرأة في أي مظهر آخر من مظاهر الحياة المجتمعية كالعمل، الأسرة، النقابة، الحزب، الديموقراطية، التقدم، التنمية... إلخ

الإحتمال الثاني:لنفترض أن القضية المطروحة على المعرفة هي قضية السلطة. وفي هذا الافتراض، لا بد من مراجعة وقائع ومظاهر مجتمعية عدة تمارس السلطة فيها كالعمل، الأسرة، معادلة الرجل ـ المرأة، النقابة، الحزب، الديموقراطية، التنمية، التقدم... إلخ.

كيف تُمارَس السلطة في معادلة الرجل ـ المرأة؟ كيف تُنْتَج السلطة في معادلة الرجل ـ المرأة؟ كيف يُعاد انتاجها؟ كيف تحصل ممارسة السلطة في الرجل؟ وممارستها في المرأة؟. هذه طبيعة التساؤلات المطروحة. وما يهمنا فيها انها تؤكد على وجود السلطة في حقل معرفي واحد لا تكون معادلة الرجل ـ المرأة خارجه أو في موازاته.

وما ينطبق على السلطة في معادلة الرجل ـ المرأة ينطبق أيضاً على السلطة في أي مظهر آخر من مظاهر الحياة المجتمعية كالعمل، الأسرة،النقابة، الحزب، الديموقراطية، التقدم، التنمية... إلخ.

خلاصة الأمر إذاً، عندما تكون القضية الجنسية هي موضوع المعرفة، يكون العمل، الأسرة، النقابة، الحزب، الديموقراطية، التنمية... إلخ في حقل معرفي واحد معها. وهذا الوجود المشترك في الحقل المعرفي الواحد هو الذي يرسم سياق انتاج القضية الجنسية ويزودها بمضمونها التاريخي، الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي. أما عندما تكون السلطة هي موضوع المعرفة، فيكون العمل، الأسرة، معادلة الرجل ـ

المرأة، النقابة، الحزب... إلخ في حقل معرفي واحد معها. وهذا الوجود المشترك في الحقل المعرفي الواحد هو الذي يرسم سياق انتاج مسألة السلطة ويزودها بمضمونها التاريخي، الاقتصادي، السياسي، الجنسي. وما يصح في مثال المرأة والسلطة يصح في الأمثال جميعها.

لننتقل الآن إلى التفتيش في الكتابة عن المؤشرات الدالة على حضور العقبة المعرفية.

المؤشر الأول: صعيد الأفكار والمفاهيم:

تنطلق الدراسات والأبحاث على الدوام من حقلين معرفيين متوازيين لا يلتقيان أبداً. ففي تناولها لموضوع المرأة والسلطة على سبيل المثال، تنهض المعالجة على بداهة الانفصال بين حقلي المرأة والسلطة المعرفيين. هذا الانفصال نظري وتجريبي. فهو انفصال نظري أولاً لأن المضمون الفكري لمسألة السلطة لا يتجاوز «تقسيم العمل حسب الجنس» و«المجتمع الأبوي». وهو انفصال تجريبي ثانياً لأن المرأة مستبعدة عن السلطة في الملموس.

ومن الملاحظ أن الانفصال النظري والتجريبي بين حقل المرأة وحقل السلطة يهيمن في الكتابة الشائعة عن قضية المرأة ويخترقها من أولها إلى آخرها، وهو يتخذ شكلين على الأقل:

* الإعلان الصريح عنه ومحاولة التنظير له.

* استخدام مفاهيم وأفكار ومصطلحات وصيغ لغوية تقع في أسره دون أن تعي الكتابة الأسر الذي تقع فيه.

وفي هذا الضوء، يهيمن مفهوم «السلطة الذكورية». وكما نعرف، أو كما ينبغي أن نعرف، ينتمي هذا المفهوم إلى نظرة تُخْرِج المرأة وحدودها الأنثوية من الحقل المعرفي الخاص بالسلطة. وأقصى ما يمكن لمفهوم «السلطة الذكورية» أن يصل إليه هو الاستنتاجين الآتيين:

* إعطاء المرأة الحق في الدخول إلى حقل السلطة وممارستها كالرجل.

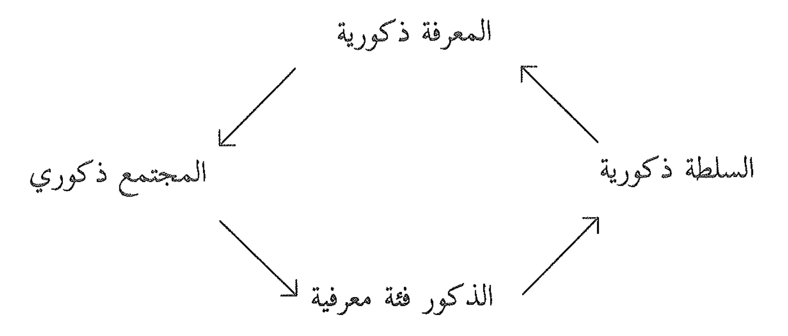
* تحذير المرأة وتقديم النصح لها بعدم السعي إلى كسب سلطة ما لأن سعيها في هذا المجال سيؤدي إلى إعادة انتاج نماذج من السلطة الذكورية المتلطية، هذه المرة خلف سيماء نسائية.

في الاستنتاجين إذن، لا يدفع واقع المرأة الملموس إلى التساؤل عن مفهوم «السلطة الذكورية»، وبالتالي اكتشاف وجود المرأة، منذ البداية، داخل الحقل المعرفي الخاص بالسلطة. وفي هذا المعنى، لا تنفصل السلطة عمن تُمارَس السلطة عليه. ولا معنى للسلطة، على الصعيد النظري، خارج من تُمَارَس السلطة عليه.

ولا تعني هذه الفكرة بتاتاً الغاءً لخصوصيات معادلة الرجل ـ المرأة في السلطة. فنحن نفهم أن تطرح الكتابة على نفسها مهمة التفتيش عن الحيز الخاص بهذه المعادلة، وإنما علينا التنبه إلى مخاطر النظر إليها على أنها حقل معرفي في موازاة السلطة، كحقل معرفي أيضاً. ففي هذه الحال يصل استخدام مفهوم «السلطة الذكورية» إلى الحائط المسدود ويقف عنده. فما موقع الذكور الذين تُمارَس السلطة عليهم؟ وإذا خضع البعض منهم للسلطة، فما معنى مفهوم «السلطة الذكورية»؟. أكثر من ذلك، ألا يحول اعتماد مفهوم «السلطة الذكورية» دون دراسة استبعاد غالبية البشر، ذكوراً وأناثاً من ميادين عدة من السلطة؟ ألا يكون اعتماد مفهوم «السلطة الذكورية» على حساب فهم الباحث أو الدارس للسلطة؟ ألا يحول مفهوم «السلطة الذكورية» دون دراسة طبيعة السلطة ذاتها؟

من ناحية ثانية، ألا تؤدي المقارنة بين آليات استبعاد الأناث وآليات استبعاد الآخرين إلى الكشف عن خصوصية استبعاد الإناث؟ الا يحول استخدام مفهوم «السلطة الذكورية» دون إجراء المقارنة هذه؟ ألا يكون استخدام مفهوم «السلطة الذكورية» على حساب الحيز الخاص بالمرأة في السلطة؟ وعلى حساب خصوصية معادلة الرجل ـ المرأة في السلطة؟.

لقد اكتملت المعادلة المنطقية، كما اكتمل حضور العقبة المعرفية:



ولا تقف هذه المعادلة المنطقية عند حدود مصطلح السلطة الذكورية بالذات. فما معنى الاستنتاج على سبيل المثال بأن للمرأة الحق في ممارسة السلطة كالرجل؟ إنه يعني تخصيص الرجل، من حيث كونه رجلاً، بممارسة السلطة. وفي هذه الحال، يكون مفهوم «السلطة الذكورية» حاضراً بقوة في الكتابة الشائعة عن قضية المرأة ولو لم يحصل الإعلان الصريح عن ذلك.

وفي مقابل مفهوم «السلطة الذكورية» توجد مفاهيم وصيغ لغوية عدة يمكن الركون إليها دون أن تَخْرج المرأة من الحقل المعرفي الخاص بالسلطة: الذكور في السلطة، سلطة الذكور، السلطة المتحيزة، الذكورة في السلطة، سلطة الذكورة... إلخ.

* يعني تعبير الذكور في السلطة، في المنطق وفي الضرورة، وجود الإناث فيها.

* يعني تعبير سلطة الذكور، في المنطق وفي الضرورة، وجود سلطة الإناث.

* يعني تعبير السلطة المتحيزة، في المنطق وفي الضرورة، وجود الذكور والإناث في سلطة واحد تتحيز لطرف منهما.

أما الاختلاف بين هذه المصطلحات ومصطلح السلطة الذكورية فليس شكلياً على الإطلاق. كما لا يكفي استبدال مصطلح بآخر كي تكون المرأة داخل الحقل المعرفي الخاص بالسلطة. والمسألة تعود في نهاية المطاف إلى وعي الباحث أو الدارس الفارق النظري والمنهجي بين استخدام مفهوم واستخدام آخر، مما يشجع على القيام بدراسات وأبحاث لا تعيش تحت وطأة مفهوم السلطة الذكورية. ونحن على يقين بأن دراسات كهذه ستجد بالتأكيد مضموناً نظرياً مختلفاً لممارسة السلطة على

المرأة. كما نحن على يقين أيضاً بأن دراسات كهذه ستجد بالتأكيد أشكالاً مختلفة ومتنوعة من ممارسة المرأة للسلطة.

لقد أنْتَجَ اعتبار المعرفة ذكورية إذن، كما أَنْتَج اعتبار الذكور فئة اجتماعية معرفية، أفكاره ومفاهيمه ومصطلحاته ومُفرداته وصيغه اللغوية الخاصة. وهذه الأفكار والمفاهيم والمصطلحات والمفردات والصيغ اللغوية الخاصة تهيمن في الكتابة الشائعة عن قضية المرأة وهي تسرح وتمرح في الغالبية الساحقة من الأبحاث والدراسات والكتب. وما يصح في مثال السلطة الذكورية يسحب بنفسه على الآتي: مجتمع ذكوري، وجهة نظر ذكورية، نص ذكوري، كتابة ذكورية، قيادة ذكورية، تعسف ذكوري، تفكير ذكوري، وجهة نظر نسائية، كتابة نسائية، قيادة نسائية، تفكير نسائي... إلخ.

المؤشر الثاني: صعيد الاشكاليات النظرية:

لا تقف الأمور عند حدود استخدام المفاهيم والأفكار والمصطلحات والصيغ اللغوية. بل ثمة إشكالية نظرية كبرى تستهلك الكتابة الشائعة عن قضية المرأة وتَسْتَنْفِد طاقتها. وتتمثل هذه الإشكالية في تساؤلات من نوع: هل توجد كتابة نسائية؟ هل يوجد بحث نسائي؟ هل توجد طريقة نسائية في البحث؟

تتعدد الإجابات على هذه الأسئلة وتتعارض. ولا يهمنا تعارضها بقدر أهمية الإشكالية النظرية ذاتها. فما معنى التساؤل عن الكتابة النسائية؟ وما معنى أن تحدد الإشكالية على هذا النحو؟

تنتمي هذه الاشكالية إلى نظرة تنطلق من بداهة اعتبار المعرفة ذكورية، والذكور فئة معرفية. كيف؟ ولماذا؟

في الحقيقة، تواجه النظرة التي تنطلق من بداهة اعتبار المعرفة ذكورية، والكتابة ذكورية، مشكلة تتمثل في وجود عدد من النساء الكاتبات في الملموس. ومن هذه الزاوية، تقدم اشكالية الكتابة النسائية ماتفترض أنه الحل النظري الملائم لهذه المشكلة. وفي هذا المعنى، نحن لا نتوقف طويلاً عند ظاهر اسئلة من نوع: «هل توجد كتابة نسائية؟». «هل يوجد بحث نسائي؟»، «هل توجد طريقة نسائية في

البحث؟»، وإنما نمضي سريعاً إلى الباطن حيث التساؤلات الحقيقية وهي من نوع: «هل توجد كتابة غير الكتابة الذكورية؟»، «هل يوجد بحث غير البحث الذكوري؟»، «هل توجد طريقة في البحث غير الطريقة الذكورية؟».

كذلك، فنحن لا نتوقف طويلاً عند الوجهة التي تتخذها الإجابة على الأسئلة. وحتى لو كانت الإجابة بالسلب، فلا بد أن نجد فيها ما يدلنا على انطلاقتها من بداهة اعتبار المعرفة ذكورية. كيف؟

لنأخذ الإجابة الآتية على سبيل المثال: «نحن لا نعتقد بأن كتابة المرأة مختلفة نوعياً وجوهرياً عن كتابة الرجل». وكما يمكن لأي كان أن يلاحظ، تتضمن الإجابة على هذه الشاكلة افتراض وجود كتابة خاصة بالرجل من حيث كونه رجلاً، وكتابة خاصة بالمرأة من حيث كونها امرأة، لتخلص بعد ذلك إلى إعلان التماثل بينهما. وهي في افتراضها النظري المزدوج هذا تكون تعتبر المعرفة ذكورية والكتابة ذكورية.

ولا يضيف الكلام على «عدم الاختلاف النوعي والجوهري بين كتابة الرجل وكتابة المرأة» أي جديد. فليس مهماً أن يكون الاختلاف جوهرياً أو لا يكون فنحن نتوقف عند إجابة تتضمن الاحتمال بأن يكون الاختلاف بين كتابة المرأة وكتابة الرجل نوعياً وجوهرياً. ولمجرد وجود هذا الاحتمال تكون المعرفة ذكورية والكتابة ذكورية. وعلى جميع الأحوال، لو كانت كتابة الرجل وكتابة النساء، نوعياً وجوهرياً، كتابة واحدة، أي غير مطروح فيها احتمال الاختلاف النوعي والجوهري بين الكتابتين، لما ظهرت اشكالية الكتابة النسائية منذ البداية، ولما طُرِحَ التساؤل عن الكتابة النسائية، ولما تمت الإجابة عليه، ولكنا وفرنا الجهد الكبير في عدد لا يحصى من الأبحاث والكتب والدراسات، ولكنا حولنا هذا الجهد في اتجاه التفتيش عن تميز كتابة الإناث عن كتابة الذكور.

نصل أخيراً إلى الخلط الواضح بين مفهوم «الاشكالية النظرية» ومفهوم «المتغير». ففي سياق هذا الخلط، وبسببه، تُمارَس اشكالية الكتابة النسائية، ويُعاد انتاج ممارستها، دون أن يدفع ذلك إلى التساؤل عن جدارتها في أن تكون اشكالية صالحة للدراسة. كيف؟.

ينتشر التعامل مع مفهومي «الاشكالية» و«المتغير» على أنهما ينتميان إلى صعيد نظري واحد. فمن ناحية، تطرح اسئلة من نوع: «هل توجد كتابة نسائية؟»، ومن ناحية ثانية تستخدم المتغيرات بهدف الإجابة على الأسئلة المطروحة. وأقصى ما يمكن أن يصل إليه منطق كهذا هو التمييز بين نوعين في المتغير، واحد يشترك مع غيره في التحديد، وآخر يحدد لوحده. وهكذا، تتعدد الإجابات وتتعارض. فالبعض يعتبر متغير الجنس متغيراً محدداً وحيداً لنوعية الكتابة، ويصل في اعتباره هذا إلى التأكيد على وجود كتابة نسائية وكتابة ذكورية. والبعض الآخر لا يعتقد بوجود اختلاف جوهري أو جذري بين الكتابة النسائية والكتابة الذكورية لأنه يرى في متغير الجنس متغيراً مشابهاً للمتغيرات الأخرى.

هذه هي الصورة الشائعة في ممارسة الكتابة الشائعة لأشكالية الكتابة النسائية. فماذا لدينا ضدها؟.

يواجه الباحث وقائع ومظاهر مجتمعية ملموسة عدة، وباتجاهات متضاربة، فكل شيء موجود في الواقع المجتمعي الملموس. والملموس المجتمعي من هذا المنظار، يتمثل في تعدد الروابط وتشابك العلاقات المحسوسة إلى درجة يصعب حصرها.

بتعابير أخرى، تتمثل المشكلة المنهجية التي تواجهها كل دراسة للملموس المجتمعي في وجود وقائع ملموسة عدة وفي اتجاهات متضاربة، فحسب تغير الأوساط المحلية، تتغير الوقائع وتتناقض وتتضارب، وكلها، على الرغم من تضاربها، صحيحة. وفي هذا العالم من الوقائع الملموسة المتناقضة والمتضاربة تشكل نظرية المتغيرات، كما يشكل استخدام المتغيرات، أساس الفهم وركيزته. كيف؟.

يشير تعبير المتغيرات إلى المحددات التي تتغير بتغير الأوضاع الملموسة ولهذا السبب سميت هذه المحددات بالمتغيرات. كما لا يوجد في نظرية المتغيرات نوعين منها، واحد مستقل على الدوام وآخر تابع على الدوام. فيمكن للمتغير المستقل في حالة معينة ووضع معين أن يكون متغيراً تابعاً في حالة أخرى ووضع آخر، وذلك حسب طبيعة العلاقة التي نرمي إلى التحقق منها في الملموس، وحسب الوجهة التي يأخذها هذا التحقق.

على هذا الأساس، ينبغي أن نقيم الحدود النظرية الفاصلة بين فكرة «المهم والأقل أهمية»، وفكرة «المتغير المستقل والتابع». فالمتغيرات جميعها على درجة الأهمية النظرية ذاتها، وما يميز بينها أن واحداً منها يحدد وضعاً ملموساً معيناً بينما يحدد الآخر وضعاً ملموساً مختلفاً. ولهذا السبب سميت بالمتغيرات.

لقد بدأت معالم المشكلة بالظهور أذن. ففي حين ينقلنا الكلام على مفهوم الاشكالية إلى صعيد شمولي يتخطى تعارض الأوضاع الملموسة وتناقضها، يبقى الكلام على المتغير والمتغيرات ضمن حدود تعارض الأوضاع الملموسة وتناقضها. وفي هذا المعنى، لا يمكن للعلاقة بين التساؤل عن الكتابة النسائية والإجابة التي يقدمها المتغير أن تكون علاقة مباشرة والسبب في ذلك أن مفهوم الاشكالية يتجه على الدوام إلى التفتيش عن خط الفهم الواحد الذي يجمع الملاحظات المحسوسة كافة ويفسرها. كما يتمثل هدفه الأول في عرض الاشكالية النظرية القادرة على استيعاب الظواهر والإحاطة بها، بالرغم من تناقضها، في الملموس. ويقوم كل ذلك على نظرة لا ترى التفسير مجرد تجميع وتصنيف بسيط لوقائع ملموسة مؤيدة له وتبقى، كونها ملموسة، مرتبطة بشروط وسطها الخاص ومحكومة به.

وفي مواجهة الخلط الشائع بين مفهومي «الاشكالية» و«المتغير»، يقوم لدينا وعي التمييز بين المفهومين. وفي إطار هذا الوعي فقط، وبسببه، يؤدي التفكير في كتابة الذكور وكتابة الإناث إلى التفكير في معرفة الذكور ومعرفة الإناث. كما يجرّ التفكير في معرفة الذكور ومعرفة الإناث إلى اعتبار معرفة الذكور ومعرفة الإناث معرفة واحدة. وعند هذه النقطة، ولأن النتيجة التي نتوصل إليها تقوم على اعتبار المعرفة واحدة بطبيعتها عند الذكور والإناث، فهي ستطرح بالضرورة الأسئلة التالية: كتابة واحدة أم كتابتان؟ طريق واحدة في البحث أم طريقان؟ بحث واحد أم بحثان؟. وما أن تتجه الإجابة على هذه الأسئلة في اتجاه التأكيد على الكتابة الواحدة عند الذكور والإناث، لا يعود من مبرر لوجود اشكالية الكتابة النسائية وتكون الأمور قد حسمت منذ البداية، وحتى ما قبل البداية.

ولا تعني الفكرة التي نقدمها، في أي شكل من الأشكال، الغاءً لخصوصية ما

في كتابة الإناث بالمقارنة مع كتابة الذكور. كما لا تعني دعوتنا إلى اشكالية نظرية جديدة انتقاصاً من أهمية متغير الجنس في الكتابة. وإنما نحن، ببساطة شديدة، نرسم معالم الطريق المؤدية بالفعل إلى الكشف عن تميّز كتابة الإناث بالمقارنة مع كتابة الذكور. ومن المستحيل الإحاطة بهذا التميز أو رسم حدوده النظرية ما دامت الكتابة مستغرقة في التساؤل عن وجود كتابة نسائية، وما دامت الكتابة تستخدم المتغيرات بهدف الإجابة على هذا التساؤل.

المؤشر الثالث: صعيد القضايا:

إذا كان الانفصال النظري والتجريبي بين حقل المرأة المعرفي والحقول المعرفية الأخرى يحكم الكتابة الشائعة عن قضية المرأة ويوجهها. فإن الكتابة الشائعة نفسها تبقي الباب مفتوحاً لاحتمال الاتصال النظري والتجريبي بين حقل المرأة المعرفي والحقول المعرفية الأخرى في مجتمع آخر غير المجتمع الحالي، حيث المساواة بين الرجل والمرأة، وحيث الاستقرار في المعادلات الاجتماعية بين الذكر والأنثى. ومن زاوية النظر هذه، يعني الاتصال النظري والتجريبي انتقال المرأة بحقلها المعرفي إلى الحقول المعرفية الأخرى كحقل السلطة أو العمل أو الأسرة أو النقابة أو الحزب ...إلخ.

ولكن، كيف يحصل الاتصال النظري والتجريبي؟ ما السبيل إلى ذلك؟ كيف يتم الانتقال بحقل معرفي إلى حقل معرفي آخر؟. تقدم فكرة المشاركة الإجابة على هذه الأسئلة. فإذا كانت السلطة ذكورية وتستبعد من حقلها المعرفي حدود المرأة الأنثوية، فلا بد من مشاركة المرأة في السلطة جنباً إلى جنب مع الرجل. وعلى هذا الأساس، ترتسم معادلات منطقية عدة في الكتابة الشائعة عن قضية المرأة: السلطة تعادل وتساوي مشاركة المرأة فيها، العمل يساوي ويعادل مشاركة المرأة فيه، الحزب يساوي ويعادل مشاركة المرأة فيه... إلخ.

تؤمن فكرة المشاركة إذن فتح أبواب الاتصال النظري والتجريبي بين حقل المرأة المعرفي والحقول المعرفية الأخرى. كما تصبح المشاركة هي القضية ولا قضية للمرأة سواها. ولا يهمنا كثيراً أن تكون الدعوة إلى مشاركة دون شروط، أو دعوة إلى

مشاركة فاعلة، أو دعوة إلى رفض المشاركة، فالدعوات الثلاث تنتمي إلى منطق واحد يعيش مستغرقاً في هموم نظرية من نوع: هل تشارك؟ لماذا تشارك؟ كيف تشارك؟ ما شروط مشاركتها؟ ما السبيل إلى مشاركتها؟ ماذا ينتج عن مشاركتها؟. وإذا كانت طبيعة الدعوة لا تهمنا كثيراً، فإن الأكثر أهمية بالنسبة إلينا هو الآتي:

لا معنى لاعتبار المرأة غير مشاركة، وبالتالي النظر إلى المشاركة على أنها القضية، إلا في حال كانت الكتابة عن قضية المرأة تنظر إلى المعرفة على أنها ذكورية، وإلى المجتمع على أنه ذكوري، وإلى السلطة على أنها ذكورية، وإلى العمل على أنه ذكوري، وإلى النقابة على أنها ذكورية، وإلى الحزب على أنه ذكوري... إلخ ونحن عندما نؤكد على ذلك نكون نعي تماماً التمييز بين أن تكون المشاركة هي القضية، أو أن تكون وجهتها، أو مضمونها، هما القضية.

كذلك، عند اعتبار المرأة غير مشاركة، لا تدرس مشاركتها لأنها غير مشاركة. ويعني ذلك غياب الاحتماليين الآتيين:

الاحتمال الأول:

لو كانت الديموقراطية، العمل، الأسرة، النقابة، الحزب... إلخ، هي مواضيع البحث المطروحة بالفعل لانتهت المعالجة إلى الاستنتاج التالي: أُنْتِجَت الديموقراطية، العمل، الأسرة، النقابة، الحزب... إلخ في سياق تاريخي، اجتماعي، اقتصادي، سياسي، جنسي معين. وقد أَنْتج إنتاج الديموقراطية، العمل، الأسرة... إلخ، وضعاً للمرأة ومشاركة للمرأة في كل مظهر من مظاهر الحياة المجتمعية.

الاحتمال الثاني:

ولو كانت معادلة الرجل ـ المرأة هي موضوع البحث بالفعل لانتهت المعالجة إلى الاستنتاج التالي: أُنْتِجَت معادلة الرجل ـ المرأة في سياق تاريخي، اجتماعي، اقتصادي، سياسي معين. وقد أَنْتج إنتاج معادلة الرجل ـ المرأة وضعاً للمرأة ومشاركة للمرأة في الديموقراطية، العمل، الأسرة، النقابة، الحزب... إلخ.

وهكذا، مع غياب هذين الاحتمالين، يغيب كل موضوع للبحث ولا يعود ممكناً إلا اختزال المعرفة إلى معادلة: «لأنها امرأة لا يدعونها تشارك ولأنها امرأة ندعو إلى مشاركتها». وفي هذه الحالة لا تجد الكتابة في متناولها إلا التفتيش عن مؤشرات ينتجها القياس الكمي لتأكيد واقع عدم مشاركة المرأة. وما يلفت النظر، أن استخدام المؤشرات الكمية ينتهى على الدوام إلى عكس الهدف المرجو منه. فما معنى القول على سبيل المثال بأن مشاركة المرأة لا تتعدى ١٠٪؟ إنه يعني مشاركة للمرأة، ولا يعني غير ذلك!

وكما أكدنا قبل قليل عند استعراض مفهوم السلطة الذكورية، نؤكد الآن من جديد على أن المرأة تشارك، ولا يمكن لها إلا أن تشارك، ومن المستحيل إلا أن تكون مشاركة. ونحن في تأكيدنا هذا نكون نرسم الحدود النظرية الفاصلة بين عالمين:

* عالم الجمعيات والحركات والتجمعات النسائية التي ترفع شعار «اسمحوا للمرأة بالمشاركة» وتناضل في سبيل ذلك. وفي هذا العالم، يندرج النظر إلى مشاركة المرأة في إطار التراشق بالنماذج النظرية وتحول هذه النماذج من أدوات عمل معرفية إلى «أشياء» تصبح إدانتها أو تقليدها الأوسمة هي الهدف الرئيسي الواعي أو اللاوعي. وفي هذا العالم أيضاً، تكون معادلة «لأنها امرأة لا يدعونها تشارك، ولأنها امرأة ندعو إلى مشاركتها» في أساس التعبئة والمواجهة في الملموس.

* عالم الكتابة عن قضية المرأة حيث تتحول معادلة «لأنها امرأة لا يدعونها تشارك، ولأنها امرأة ندعو إلى مشاركتها» إلى حاجز معرفي يقطع الطريق إلى الفهم ويحول دون المعرفة. ونحن على يقين بأن دراسات لا تعيش تحت وطأة المعادلة هذه ستجد مضموناً نظرياً أكيداً لمشاركة المرأة. كما نحن على يقين أيضاً بأن دراسات كهذه ستجد بالتأكيد أشكالاً مختلفة ومتنوعة ومبتكرة من مشاركة المرأة في كل مظهر من المظاهر المجتمعية.

العقبة المعرفية الثانية: القضية الجنسية:

تواجه الكتابة الشائعة عن قضية المرأة المعضلة الآتية: تُنْتَج علاقة المرأة الجنسية بالرجل كقضية نظرية وتبنى كموضوع بحث في حجبها واحتجاجها وفي التعمية عليها والمداورة فيها أكثر مما تنتج وتبنى في انجازها أو السير بها إلى نهايتها الجنسية. وهي حين تكتمل وتنجز تفقد إمكان وعيها كقضية نظرية فتتحول مجرد توترات فيزيولوجية خاصة يسعى الإنسان إلى تهدئتها والتخفيف منها في اتجاه الحفاظ على أفضل توازن فيزيولوجي ممكن. وفي هذا المعنى تتميز معادلة الرجل ـ المرأة الجنسية على الصعيد النظري، أي أن ما يمنحها انسانيتها ويزودها بقضيتها ويؤمن استمرارها وتجددها هو الحجب والمداورة والإخفاء والتعمية وعدم الإنجاز. ونحن عندما نقول ذلك نكون نشير إلى الأشكال البديلة التي تتخذها علاقة المرأة الجنسية بالرجل وتتخفى بها. تلك الأشكال الحافظة لإنسانية العلاقة وجنسيتها الإنسانية والمتكيفة مع واقع مجتمعي يؤسسها ويقننها وينصب في وجهها الحواجز والعراقيل.

من هذه الزاوية، تكون الكتابة عن قضية المرأة بين الأشكال البديلة لعلاقة الرجل بالمرأة، أو بين مظاهر حجبها والتعمية عليها والمداورة فيها. والأسئلة في هذا المجال عدة ومتنوعة:

السؤال الأول: إلى أي حد تتجاوز الكتابة عن قضية المرأة الإدراك الحسي والمعرفة المرتكزة إليه؟ وإلى أي حد لا تقع الكتابة أسيرة عيش المرأة المباشر؟ وإلى أي حد تصل الكتابة عن قضية المرأة إلى مستوى من التجريد النظري يأخذ على عاتقه مهمة التفسير ولا يكتفي بنوع من التجريد يعرض الوقائع كما هي في الملموس؟ وإلى أي مدى تتعامل الكتابة عن قضية المرأة مع أنظمة فكرية وبناءات ذهنية وليس مع الحقيقة الملموسة نفسها؟

هذا السؤال ومتفرعاته مطروحة لأن المعرفة في قضية معينة تنتمي، في وجه بارز منها، إلى حدس الكاتب ومنطقه أكثر مما هي انعكاس مباشر للملموس وأكثر مما هي ملاحظة مباشرة له.

السؤال الثاني: حين تكتب المرأة، هل تكتب عن قضيتها أم تكون في الحقيقة تكتب عن عيشها وعلاقاتها؟ ألا تتنوع احتمالات الكتابة لديها وتتنقل بين كتابة على مضمون العلاقة التي تعيشها في الملموس أو ردة فعل إزاء العلاقة التي تعيشها في الملموس أيضاً؟

السؤال الثالث: ماذا بالنسبة إلى الرجل حين يكتب عن قضية المرأة؟ ألا يكون اكتشف أن تبني قضية المرأة، أو معارضتها، هو من مداخل إقامة العلاقة معها في الملموس؟ ألا تكون الكتابة لديه من أشكال العلاقة البديلة؟ ألا تحمل كتابة الرجل رسالة الذكر للأنثى أو رسالة ذكر إلى أنثى؟ وما معنى الحكم على كتابة الرجل من منطلق تأييده للمرأة أو معارضته لها؟

اسئلة كثيرة جداً والجواب عنها واحد: الجنس ذهن ـ العلاقة الجنسية ذهنية بامتياز من طرف المرأة ومن طرف الرجل ـ الكتابة عن قضية المرأة شكل من الأشكال الذهنية في العلاقة الجنسية ـ ليس مهماً ما يحدد الكتابة ويحكمها ويوجهها من احتمال النفور الواضح أو الجاذبية الأكيدة أو الإلتباس والمداورة والتعمية تحت رداء الحياد الجنسي فكل هذه الدوافع من المصدر ذاته ومن الطبيعة نفسها ـ ينبغي التفتيش عن المسار المنهجي الذي يسمح بانتقال الكتابة الشائعة عن قضية المرأة من وعي العيش إلى وعي البحث.

العقبة المعرفية الثالثة: التعرف على من يكتب كمدخل لفهم الكتابة.

إذا كانت العقبتان الأولى والثانية تواجهان الكتابة، فإن العقبة المعرفية الثالثة تقف في وجه القراءة. ولهذا السبب، طرحنا في مقدمة البحث التساؤل عن مبرر الكتابة والقراءة ولم نكتف بطرح السؤال عن مبرر الكتابة وحدها. فما هي العقبة المعرفية الثالثة هذه؟ وكيف تقف في وجه القراءة؟.

إن التعرف على من يكتب كمدخل لفهم الكتابة قضية مطروحة في كل الكتابات وبالنسبة إلى الموضوعات كافة. وهي مطروحة على الوجه الآتي: حين يصل الاتجاه الفكري إلى انتاج فهمه الخاص ومفاهيمه الخاصة ولغته ومفرداته وتعابيره

ومصطلحاته الخاصة، تكتفي القراءة الجيدة بالتعرف على الاتجاه الفكري كي تتعرف على من يكتب. وفي هذه الحال، تُسْتَبْدل ضرورة التعرف على من يكتب بضرورة التعرف على الاتجاه الفكري الذي تنتمي الكتابة إليه. وفي وضع كهذا، لا يكون التعرف على من يكتب ملحاً وضرورياً إلا حين يتعلق الأمر بأعلام الكتابة وأساطينها الذين يضيفون إلى المعرفة شيئاً جديداً أو يعدلون في وجهتها الأساسية.

وإذا كانت القضية مطروحة على هذه الشاكلة، فإنها تتخذ في الكتابة عن قضية المرأة أبعاداً تصل بها إلى حدود العقبة المعرفية. كيف؟

ينتج عن العقبة المعرفية الثانية ضرورة تَعَرُّف القراءة، كل مرة، على من يكتب كمدخل لفهم الكتابة ذاتها. فعندما تكون الكتابة أكثر قرباً إلى عالم العيش الملموس منها إلى عالم البحث والدراسة، وعندما تتحول الكتابة، كل مرة، إلى حالة كتابة خاصة، وعندما تدعونا الكتابة، كل مرة، إلى التعرف على من يكتب كجسد ملموس وجسد متخيل في علاقته مع الجنس الآخر، وعندما يتحول كتاب بأكمله[1]، يتخذ المرأة والكتابة موضوعاً له، إلى عرض حالات كتابة خاصة، يحق لنا التساؤل عن شروط القراءة الجيدة في وضع لا تتجاوز الكتابة فيه شروط عيشها الخاص لكتابتها.

ونحن لا نجد إجابة مقنعة إلا تحول قضية «التعرف على من يكتب كمدخل لفهم الكتابة ذاتها» إلى عقبة معرفية تقف هذه المرة في وجه القراءة بعد أن وقفت العقبتان المعرفيتان الأولى والثانية في وجه الكتابة.

وماذا بعد؟ هل صورة الكتابة عن قضية المرأة قاتمة إلى هذا الحد؟ يبدو انها كذلك. ولكن، يبقى الأمل معقوداً على امرأة مكتوبة أخرى تملك ما يؤهلها السير في طريق كشف التحيّز الذكوري في معرفتنا.

وبالنسبة إلينا، ينطلق المسار المنهجي المؤدي إلى تجاوز العقبات المعرفية من وعي التمييز بين وجهين في كل معرفة:

---

(١) ـ تجمع الباحثات اللبنانيات ـ الكتاب الثاني ـ المرأة والكتابة ـ ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦.

أ ـ ما يتخطى الشروط الخاصة، أي ما يُجَنِّبنا اختزال المعرفة إلى مجرد انعكاس، في وعي الإنسان، لتأثيرات الإجتماع والاقتصاد والسياسة والجنس. وفي حال استعرنا هذه الفكرة المنهجية وانتقلنا بها إلى قضية المرأة، تختفي الحدود وتزول بين الرجل والمرأة، ويندمج الإثنان في قضية معرفية واحدة هي قضية الإنسان ومعنى وجوده.

ب ـ ما لايتخطى الشروط الخاصة، أي ما يعود في وعي الإنسان، أو لا وعيه، إلى وظائف الإجتماع والاقتصاد والسياسة والجنس. وفي حال استعرنا هذه الفكرة المنهجية وانتقلنا بها إلى قضية المرأة، لا تملك الكتابة إلا التفتيش عن أثر مقولة الجنس، كمقولة اجتماعية، في انتاج التحيُّز للذكور في المعرفة.

لكن، على الرغم من المعالجة الأكاديمية كلها التي تُمَيِّز وتفصل بين وجهي المعرفة، إلا أنهما في الحقيقة يشكلان وجهاً واحداً في معرفة واحدة. وإذا كان من المستحيل التمييز والفصل بين ما يتخطى في المعرفة الشروط الخاصة، وما لا يتخطاها، فإن من المطلوب بإلحاح شديد وعي التمييز والفصل من ناحية، ووعي استحالة التمييز والفصل من ناحية ثانية. والسبب في الحاجة الماسة إلى هذا الوعي المزدوج أنه وحده يملك جدارة التعاطي المنهجي مع قضية المرأة، كيف؟

إذا كان وعي التمييز بين وجهي المعرفة يبتعد بنا قدر الإمكان عن اعتبار المعرفة ذكورية، ويقترب بنا قدر الإمكان من اعتبارها معرفة الذكور والإناث معاً، فإن وعي استحالة التمييز بين الوجهين يفرض النزول بالمعرفة، ولو كانت تتضمن تحيزاً للذكور، واستخدامها كأداة في انتاج معرفتنا بالواقع المجتمعي الملموس. ولا يمكن رفض هذا النزول أو إحاطته بالتساؤلات فهو ضروري ولا مفر منه. ولو كانت المعرفة تقدم كل وجه من وَجْهَيْها الإثنين على حدة، أي لو كان ممكناً التمييز بينهما، لكنا أهملنا الوجه الذي يتضمن تحيزاً للذكور وتركناه ووضعناه جانباً، ولكنا استخدمنا الوجه الأول فقط، ولكنا انتجنا وجهاً ثانياً لا يعرف تحيزاً للذكور.

إن وحدة المعرفة ووعي استحالة التمييز بين وَجْهَيْهَا هما اللذان يفرضان هذا النزول وهذا الاستخدام. وبما أن المعرفة تتضمن التحيّز للذكور فيها، فلا بد لواقع

المرأة المجتمعي الملموس من مواجهة ما ننزل به ونستخدمه بسلسلة من الاشكاليات والتساؤلات تتعارض أو تختلف عن التساؤلات والاشكاليات التي تتضمن تحيزاً للذكور في الأصل. وفي مجال التفتيش عن إجابات على هذه التساؤلات وعن الاشكاليات الجديدة تتعدد الاحتمالات وتختلف: تغيير المعرفة، تغيير مضمونها، التغيير في مضمونها... إلخ.

ويمكن تلخيص هذا المسار المنهجي في التعاطي مع المعرفة في قضية المرأة من طريق رفع شعار «إعادة انتاج المعرفة». وينبغي عدم التخوف من رفع هذا الشعار لأنه يعني ببساطة كلية أن كل معرفة بدراستها يعاد انتاجها، وإن المعرفة ليست نهائية أو مطلقة، بل هي في حالة دائمة من التشكل والتحول والبناء.

يُفْتَرَض أن يتحول السؤال المنهجي إذاً من «هل تصلح معرفتنا الذكورية لدراسة واقع المرأة؟» إلى «كيف نعيد انتاج معرفتنا في دراستنا لواقع المرأة؟». ولكن، عند محاولتنا تقديم إجابة وافية وجديرة، تتوضح وتبرز استحالة التمييز بين ما يعود في المعرفة إلى الذكور والإناث معاً، وما يعود فيها إلى فعل عامل الذكورة. ولهذا السبب، نحن نستبدل تعبيري: «التمييز بين وجهي المعرفة» و«استحالة التمييز بين وجهي المعرفة» بتعبيري: «وعي التمييز بين وجهي المعرفة» و«وعي استحالة التمييز بين وجه المعرفة». في معنى أن الذي يحدد النجاح في التعاطي مع المعرفة في قضية المرأة هو قدرة الباحث على الجمع بين التمييز من جهة واستحالة التمييز من جهة أخرى. ولا يمكن لهذا الجمع أن يحصل إلا إذا كان الباحث على درجة عالية جداً من الوعي.

بتعابير أخرى، إن المطلوب من الكتابة عن قضية المرأة يتجاوز الممارسة المنهجية العادية إلى وعي منطق الفهم كقضية نظرية يبحث فيها، على الدوام، منهج الفهم نفسه.

تحولات النظام الرعوي ـ الزراعي في بلدة عرسال (الملكية وصيغ استثمار الأراضي واستعمالاتها)

اعداد: أحمد بعلبكي

تقديم:

يهمنا أن نشير في البداية إلى أن التعرف على تاريخ بلد ما، ومهما كان مستوى كتاباته، ايسر من التعرف على تاريخ قرية وبلدة فكيف إذا ما نأت بها الأقدار الجغرافية ـ السياسية عن واجهات الاهتمام؟ في سياق التعرف على تاريخ لبنان السياسي والاقتصادي الحديث يمكن الرجوع إلى ارشيفات عثمانية وفرنسية واقليمية، غير أن مثل هذا التعويض التوثيقي لا يتيسر في سياق التعرف على تاريخ بلدة نائية كعرسال(*) فكيف إذا ما تركز التعرف على تاريخها الزراعي؟ أجل أنه سياق تلمُّس وتبصُّر ينقب (Archéologie) في الذاكرات المرمَّمة وفي ظل التقديرات المتنافرة أو في غياب المسوحات والاحصاءات المتواصلة. ولذلك ترجُح في منهجية الباحث السوسيولوجي الريفي تقنيات التنقيب الاثنولوجي أحياناً كثيرة: فيضطر حيناً إلى استنطاق كتابات الشواهد على القبور وحيناً إلى استحضار الحدث المُغنَّى في الموروثات الفولكلورية المحلية. كما ويضطر الباحث في حين ثالث إلى تلقُّط اللحظة الفريدة التي انفعلت فيها الأوضاع في عرسال مع حدث عالمي في مطلع الخمسينات كما حدث عندما أثرت حرب كوريا على امداد انكلترا بالصوف الأبيض فانعكس ذلك مباشرة عروضاً لبنانية وعرسالية تجذبها أسعار مضاعفة. أو يضطر الباحث إلى

(*) تقع عرسال في أقصى الشمال الشرقي من لبنان وترتفع إلى حوالي ١٤٠٠ متراً عن سطح البحر يحدها من الشمال حدود سوريا وخراجات بلدات رأس بعلبك والفاكهة على بعد ١٥ كلم عن ساحة البلدة ومن الشرق حدود سوريا التي تراوح أبعادها عن ساحة البلدة ما بين ١٥ و٣٠ كلم ومن الغرب خراجات بلدات الفاكهة والعين واللبوة ومقراق ورسم الحدث ويونين ونحلة، ومن الجنوب خراجت بلدات نحلة ويونين وجرد بعلبك، وتصل التقديرات غير النهائية لسكانها المسجلين عام ١٩٩٦ إلى ٣٥ ألف نسمة.

تلقُّط لحظات انفعال الأوضاع العرسالية السياسية والرعوية مع أحداث لبنانية وسورية (أحداث ١٩٥٨ وانتفاضة العراسلة ـ الإصلاح الزراعي الناصري في سوريا عام ١٩٥٩واندحار نفوذ الاغاوات في المنطقة السورية المقابلة ـ قرارات تحديد ثم منع دخول قطعان الماعز إلى المنطقة ذاتها ثم تحديد دخول الاغنام) فأدت تلك الأحداث مجتمعة منذ منتصف الخمسينات، وما تزال، إلى تحولات متلاحقة داخل النظام الانتاجي ـ الاجتماعي الرعوي ـ الزراعي (Pastoralisme) افقدته دينامية الانتظام الوظائفي حول قطاع الرعي ولم يُتح تسارع تلك التحولات في القطاعات الزراعية (في تشجير الكرز والمشمش) والتجارية (في التهريب على متن ١٠٠ شاحنة صغيرة ـ بيك اب) والصناعية (في ٤٢ مقلع و ٤٠ منشرة لتقصيب الصخور) والوظيفية (تجند حوالي ١٠٠٠ شاب في الجيش والدرك) الفرصة بعد لتشكيل نظام انتاجي ـ اجتماعي بديل تنتظم فيه مختلف القطاعات الانتاجية انتظامها الوظيفي الضروري لإعادة انتاجه، وعلى العكس من ذلك فقد لوحظ أن قطاع الرعي الذي ما زال يشكل لدى الكثير من الأجيال الكبيرة والمتوسطة مآلاً آمناً كلما انتكست تحولاتهم عنه ألا أن هذا القطاع الذي كان يشكل القِطاع الأول وحجر الرحى في النظام الانتاجي ـ الاجتماعي الرعوي العريق بات يحتل المرتبة الرابعة بعد التشجير وصناعة الحجر والوظيفة العسكرية. وباتت هذه القطاعات تتنافر معه وتتوسع على حساب متطلباته وإلى الحد الذي يجعلنا أميل إلى الحديث عن تشكيلة انتاجية متنافرة ومؤقتة يستحيل على أي من قِطاعاتها أن يشكل محوراً لنظام بديل. وتنكشف هذه التشكيلة في السوق اللبناني المفتوح وغياب السياسات الاقتصادية عن الأرياف والزراعة على ارباكات يعانيها المربون والمزارعون ولا سيما منهم الأجيال الفتية ممن لم تُتح لهم لا فرص التأهل التعليمي والمهني المجزية في النزوح إلى المدن ولا فرص الاغتناء الطارىء خلال ثمانينات التهريب في البلدة.

وعلى الرغم من كثافة التداخلات بين الأوضاع المحلية التي نميل إلى مقاربتها كبنية (Structure) تتشكل وتتناقض من داخلها وخارجها، إلا أن توصيف آليات التحول يفترض التوقف، ولو مؤقتاً، أمام تفاصيل تلك الآليات داخل الأوضاع التي تحاول أن تترابط وظائفياً كنظام (Système) يتجدد بالتوازن الداخلي الضروري بينها.

ولهذا عمدنا إلى تقسيم بحثنا عن تحولات الأوضاع الانتاجية ـ الاجتماعية في البلدة فأدرجناها تحت العناوين التالية:

أولاً: الخريطة الرعوية ـ الزراعية لبلدة عرسال

١ ـ تطور المشاعات واستعمالاتها.

٢ ـ نظام ملكية الأراضي واستعمالاتها

٣ ـ صيغ استثمار الأراضي

ثانياً: ظروف نظام الرعي وحدود الانتقال (Transition) في عرسال.

١ ـ التحولات في خريطة المراعي وتركيبة القطعان.

٢ ـ العوامل المؤثرة في انكفاء الرعي.

٣ ـ حدود الترسمل والدخول في السوق.

٤ ـ صيغ استثمار المواشي في عرسال.

أولاً: الخريطة الرعوية والزراعية لبلدة عرسال

١ ـ تطور المشاعات واستعمالاتها

تتراوح التقديرات الشائعة عن مساحة خراج البلدة. التي طالتها عمليات التحديد في أواسط الأربعنبات ولم تطلها عمليات الكيل، بين ٣٥٠ و٤٦٠ كلم٢. ويقدر القسم القابل للزرع فيه بحوالي ٦٠٪ من اجمالي المساحة التي نميل إلى التقدير الأدنى لها وهو ٣٥٠ لكم٢، وإلى تقدير الأراضي القابلة للزرع فيها بحوالي ٢٥٠ كلم٢ تقريباً يهمل منها قسم كبير(ما يزيد عن ٥٠ كلم٢) لوقوعه في المنطقة الشمالية الجافة (١٠٠ ـ ١٥٠ ملم). كان يزرع منها قبل الحرب الأولى ما يشغِّل ١٢٠ فداناً كما تقول الروايات أي ما يوازي ١٠٠ ألف دونم أو النصف ويترك النصف الثاني بوراً للإراحة.

أما القسم المتبقي من الخراج ويقع في الجرد الأوسط الحرجي والرطب فكانت تغطيه في بداية القرن العشرين الأحراج الكثيفة التي جار عليها القطع المفروض على الأهالي لاحقاً من السلطات التركية لتوفير الوقود لسكة الحديد العائدة لها والعاملة خلال الحرب. وجدير بالذكر أن القطع والرعي الجائرين اللذين لحقا بهذا المشاع الحرجي منذ الانعطاف السياسي المسلح للبلدة عام ١٩٥٨ مهدا، عشية الحرب الأهلية وخلالها (١٩٧٥ ـ ١٩٩٢) وفي غياب السلطات، لوضع اليد على هذا المشاع الرطب في الجرد الأوسط (٢٥٠ ـ ٤٠٠) بغية تشجيره بالكرز والمشمش وبتقديرات تصل إلى حوالي ٩٠ ألف دونم.

وعلى صعيد النظام التقليدي لاستثمار المراعي المشاعية نشير إلى أن التطورات كانت قد أدت في مناطق البقاع الأخرى إلى تحويل هذه المراعي، المتروكة لانتفاع أهالي القرى منها انتفاعاً ارتفاقياً بصفتها أملاك عامة تستثمر على الشيوع، لتصبح أراضٍ يمكن أن تلزم أو تضمن كالأراضي الأميرية من قبل السلطات أو من قبل المجالس البلدية أو لجان القرى لاحقاً بسبب منع التملك الفردي لها فيتمكن كبار المتنفذين من حصر الرعي بقطعانهم ومن تسجيل حق التصرف على هذه المشاعات

لتصبح بمثابة حمى خاص بهم. ألا أن تأثير تلك التطورات اختلفت في عرسال حيث سهلت طبيعة تضاريسها وأراضيها الجافة والفقيرة إجمالاً، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، وجود مربي مواشٍ كبار وليس وجود ملاكي أراضٍ كبار فباستثناء الإجاص البري المتبقي من الأحراج المنقرضة والذي كان بعض الأهالي يضع اليد عليها ليقطفه ويبيعه بعد النضج. كانت حماية الأحراج توكل مع حماية المزروعات إلى نواطير (١٥ ناطوراً حسب الروايات). يعينهم المختارون وتُجبى أجورهم عينياً من المزارعين والمربين. وقد رفض المربون فكرة التضمين التي تؤدي إلى حصر الاستثمار وفضلوا الإبقاء على الاستثمار الارتفاقي على الشيوع مما أدى إلى انهاك المشاع الحرجي وقد وصل أصرارهم هذا إلى تحريك معارضة مسيّسة وواسعة ضد قرار البلدية المنتخبة عام ١٩٦٤. وهذا القرار الذي قضى بتقسيم الأحراج إلى قسمن يُفتح كل منهما للرعي مدة ٥ سنوات بالتعاقب. وكان ذلك التحرك بحجة أن القطعان الكبيرة لا تحتمل الحصر في نصف المشاع فأودى ذلك، إلى جانب أسباب سياسية أخرى، بالبلدية فحُلّت أثناء العام ذاته ولم تزل.

وكان المشاع الحرجي الرعوي قد تعرض قبل ذلك للتقاسم بوضع اليد ترقباً لوصول أعمال التحديد العقاري عام ١٩٤٦ بغية فرض حق التملك على الأراضي المستزرعة التي فقد قسم كبير منها في عمليات البستنة والتملك من أجل البناء السكني عشية الحرب وخلالها بعد عودة النازحين إلى البلدة وتعطل الكثير من الأعمال وفرص التشغيل خارجها. واستكمل التقاسم هذا لاحقاً بتسابق عشوائي لوضع اليد على أراضي الموات في الجرود الصخرية لاستثمارها في قلع وتصنيع الحجر لأعمال البناء (٤٢ مقلعاً و ٤٠ منشرة تشغل حوالي ٨٠٠ عامل)؛ مما عرض البيئة المحلية إلى اختلالات متفاقمة من الجرف والتلويث للبساتين والمراعي والحياة. ألا أن مساحة المراعي العرسالية شهدت وعلى امتداد ١٥٠ عاماً توسعات باتجاه رأس بعلبك والقاع وباتجاه أحراج جبل حسا في المنطقة السورية المجاورة منذ الثلاثينات لرعي القطعان التي كانت يغلب فيها الماعز. وباتجاه الحامات السورية منذ أواسط الخمسينات وحتى أواسط الستينات لرعي القطعان التي باتت تغلب فيها الأغنام ثم إلى السفوح الغربية والسهول في البقاع بعد صدور وتطبيق الإجراءات السورية

عام ١٩٦٥ التي فرضت على المربين بيع المواليد على أراضيها وبأسعار لا تنافس الأسعار اللبنانية. وزاد التحول باتجاه البقاع بعد الانحسار الكبير الذي لحق بقطعان القاع ورأس بعلبك خلال ظروف الحرب والتهجير (من ٦٠ ألف رأس في رأس بعلبك خلال الستينات إلى ٢٠٠٠ رأس عام ١٩٩٦). وأتاح هذا التوسع إلى المراعي البقاعية تعويضاً عن الانحسار في المشاعات الحرجية العرسالية وفي فرص الرعي في سوريا، لكبار المربين خاصة مواصلة الترحال حتى تاريخه حيث أحصينا في المقابلات ١١ قطيعاً (بين ٦٠٠ و ١٥٠٠ رأس) من أصل مجموع قطعان عرسال المائة والخمسين التي تعد حوالي ٤٢ ألف رأس من الغنم و ١٩ ألف رأس من الماعز (بحسب تقديرات وردت في لائحة إسمية نظمتها «جمعية التنمية الريفية في عرسال».

يبقى أن نشير إلى أن القسم الجاف من المشاع الرعوي الشمالي والذي قدر بحوالي ٥٠ كلم^{٢} وتهبط فيه المتساقطات إلى أقل من ١٠٠ ملم[٣] كان يجري استعماله خلال الثلاثينات للرعي في المواسم الشتوية الرطبة. وكان الرعاة في بعض السنوات المثلجة وقبل استعمال الجرارات الناقلة للمياه إلى المآيل يلجأوون إلى تخزين الثلج تحت غطاء نباتي كثيف ليتمكنوا من استعماله في سقي مواشيهم خلال المواسم الجافة، ثم تحول الرعاة خلال الأربعينات والخمسينات إلى حفر آبار الجمع لتلبية هذه الحاجة.

كما ويجري استعمال بعض الأراضي في هذه المناطق الجافة لزرع الشعير الذي يترك للرعي إذا لم يحظ بأمطار كافية.

٢ ـ نظام ملكية الأراضي الزراعية واستعمالاتها

أشرنا سابقاً إلى أن المساحة المزروعة كانت تساوي حوالي ٤٠٪ من مجمل المساحة القابلة للزراعة في عرسال قبل مسلسل التغيرات أو الانعطافات البنيوية في النظام الانتاجي ـ الاجتماعي الرعوي ـ الزراعي لهذه البلدة وأشرنا إلى أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر لم تبرز ملكيات كبيرة كما في بقية المناطق البقاعية الرطبة. وإلى أن أراضيها لم تكن جاذبة للتشميرات العقارية لتجار المدن ومتنفذي الإدارة وإلى أن الزراعة كانت تقتصر على الحبوب كإنتاج اكتفائي من القمح والشعير اللذين كانا

يلبيان الحاجات المتفاوتة للاستهلاك البشري. أما التبن وبعض الشعير فكانا يخزنان لعلف الدواب، الحمير منها والبغال والخيول أحياناً، المرافقة للقطعان في ترحالها القريب والبعيد والمستخدمة في حراثة الكروم. وجدير بالذكر أن استعمال الدواب قد تراجع بعد الخمسينات الانعطافية حيث بدأ الجرار يرافق القطعان إلى مآيلها، وتتشارك مجموعات الرعيان (كل ١٠ قطعان تقريباً) على التعامل مع جرار ينقل إليها المياه إلى جرود عرسال النائية بعد العودة من سورية. وأدى هذا الاستغناء عن الدواب إلى الأعراض عن زراعة الحبوب. هذه الزراعة التي لم يتعود العراسلة على تقديمها علفاً للطروش وللماعز خاصة خلال فصل الشتاء مهما كان قاسياً، فتبوَّرت أراضي الحبوب الجافة نسبياً وتحولت إلى مراع للأغنام المتزايدة بعد الخمسينات في القطعان العرسالية. ويؤشر على انحسار زراعة الحبوب أن مزروعات البلدة منها كانت قد استوجبت حتى عام ١٩٨٥ اقتناء دراستين ألا أن انحسارها في مساحة قليلة أنهى وجود البيادر وجعل المزارعين يعتمدون على دراسة تأتي إلى البلدة خلال أيام من الموسم وحسب.

بالإضافة إلى انحسار زراعة الحبوب لصالح المراعي والتشجير أحياناً انحسرت أهمية ومساحات الكروم اتي كانت تشغل ما نسبته ٥٪ من مساحة خراج البلدة وقد أهمل الكثير منها بسبب التوسع العمراني وبسبب تراجع مردوديتها بالمقارنة مع مردودية الكرز والمشمش.

ولم تبرز الملكيات الكبيرة في تاريخ نظام الملكية إلا في ظروف محدودة: منها ظرف التوسع في تملك عائلة «الأفندية» من آل الرفاعي البعلبكية التي تعاطت ضمان ضريبة الأعشار على الأراضي في أواخر العهد العثماني، وتعاطت من ثم التسليف الربوي لأبناء البلدة وأخذ أفرادها يبيعون أراضيهم ولا سيما خلال السبعينات لتلبية التوسع في البناء السكني: ومنها ظرف توسع حوالي ٣٠ ملكية كبيرة (بحدود ٥٠ دونما) استجدت مع طفرة التشجير وأقدم على توسيعها بالشراء كبار مربي المواشي بعدما لاحظوا فارق المردودية وتزايد المنافسة السورية وأعراض الشباب عن الرعي بعدما أغواهم المردود «المعنوي» للعمل في الميليشيات والمردود المادي للعمل في

التهريب عبر الأراضي السورية خلال الثمانينات. وتوقف هذا التهريب بعد عودة أجهزة الدولة والانفتاح الاقتصادي السوري الذي شجع التصدير.

ولم تقتصر عروض البيع على عائلة الرفاعي البعلبكية بل وتوفرت عروض أخرى من عائلة البريدي التي سبق لها وهجرت البلدة في منتصف الستينات أثر حوادث عائلية محلية.

٣ ـ صيغ استثمار الأراضي(Tenures land)

كنا قد أشرنا سابقاً إلى أن قطاع الزراعة في عرسال لم تبرز فيه الملكيات الكبيرة وشبه الاقطاعية التي عرفتها المناطق البقاعية السهلية الأرطب باستثناء الملكية المستجدة لعبد الغني الرفاعي المشار إليها سابقاً. وفي تقديرنا أن النظام الانتاجي ـ الاجتماعي الرعوي ـ الزراعي الذي ساد في القرية منذ بضع مئات من السنين والملائم للطبيعة المناخية ـ الزراعية لخراج البلدة الحرجي والجردي الجاف وشبه الجاف هو الذي رجح العمل الرعوي على العمل الزراعي وهو الذي حصر الاهتمام بتوسيع القطعان وليس بتوسيع الملكيات. وذلك لأن قوة العمل العائلية المحلية الفقيرة كانت تقصر سعيها لتأسيس النواة الأولى لقطيعها الصغير أو لتوسيعه مع توسعها. ولا تسعى للعمل في الزراعة وللطلب على الأرض وهذا ما يفسر أعراض أغنياء المال والنفوذ عن توفير الملكيات الكبيرة لتشكل عروض تلبي طلبات تلك العائلات الفقيرة على المحاصصة واستمر هذا الأعراض عن توسيع الملكيات حتى أيامنا هذه حيث شهدت البلدة بعضاً منه بهدف التوسع في التشجير وبما لا يتجاوز قوة عمل العائلة إجمالاً، فيلاحظ أن العائلات تغرس كرزاً أو مشمشاً وتقصر الغرس على المساحة التي لا تتطلب أكثر من العمل العائلي على وجه الإجمال.

ولم تتوفر عروض عمل خارجية (سورية على وجه الخصوص) تشجع على توسيع مساحات الحيازات المشجرة لأن العامل السوري الماهر لا يستطيع قطاف أكثر من صندوقين (٥٠ كلغ من الكرز) ولا يُجزى أجراً يزيد عن ١٠ دولارات بسبب انخفاض أسعار التصريف وارتفاع نسبه التلفية (Périssabilité) ولا يُغري العمل المحصور بأيام القطاف العائلات السورية التي تفضل أن تخيّم في مناطق الرأسمال

الزراعي في السهول الرطبة لشهور طويلة وأحياناً طيلة السنة، حيث يتم تشغيل الأولاد والنساء والبنات في ورش مترسملة وكثيرة. ينظم هذا التشغيل مقاولو عمالة أو وكلاء يتعهدون قوة العمل النسائية الرخيصة في تلك العائلات في المقطورات أو الشاحنات الصغيرة من مزرعة إلى أخرى. كما وأن محدودية المردودية في انتاج الكرز وتوقع مفاجآت الكساد التي تصيب المواسم اللبنانية (ومنها العنب والتفاح والحمضيات) في غياب سياسة الهندسة الحكومية للترابط القطاعي (Intersectoriel) جعلت كبار المتمولين والرأسمال الزراعي الخارجي يعرض عن التوظيف في التشجير ويفضل التثمير في الخضار الموسمية (البطاطا أو الشمندر أو التبغ). وتبين هذه الوقائع أن الزراعة الشجرية، في هذه المنطقة المنتقلة من النظام الرعوي ـ الزراعي إلى نظام انتاجي ـ اجتماعي لم يركب حول قطاع محوري معين بعد، لم تتوفر لها محلياً شروط الرسملة الزراعية التي تتجاوز توفير الأرض والعمل العائلي إلى تصنيع التوضيب والتسويق. ولذلك لم تجذب الشركات المعنية بالتسويق والتوضيب والتبريد والتصدير للتعاقد معها ولم تجذب الرساميل المعنية بالتشجير فبقيت زراعة عائلية إجمالاً تقوم على صيغة الاستثمار المباشر ويقتصر لجوء البعض من مزارعيها إلى العمل المأجور خلال أيام التشحيل والقطاف المعدودة وحسب. وبسبب هذا الطابع العائلي المحدود والمباشر وغير المترسمل لحيازات الكرز والمشمش لم يلاحظ بروز صيغ استثمار أخرى كصيغة استثمار العمل في القطاف كما في التبغ (مقابل الربع) أو في الزراعة المحمية (مقابل ٢٠٪) أو في الزيتون. كما وإنه لم تبرز صيغة ضمان الموسم كتلك التي نعرفها في الحمضيات.

إن هذه المعوقات مجتمعة تفسر عدم السعي لتوسيع الملكيات الزراعية المشجرة المستجدة في عرسال ولهذا يلاحظ أن صيغ الاستثمار ما قبل الرأسمالية (Modes de tenure Pré-capitalistes) ظلت محصورة حتى السبعينات بصيغة الاستثمار المباشر إجمالاً (Faire Valoir direct) وتمثلت:

أ ـ بصيغة المحاصصة في زراعة الحبوب وهي القائمة على:

ـ أن يُعطي المزارع لصاحب الأرض ربع الغلة.

ـ أو يُعطي مدّ حب (٢٠ كلغ) مقابل مساحة بذارها مد وهذا يعني انخفاض بدل الأرض إلى أقل من الربع أحياناً خاصة عندما تكون الأرض فقيرة وصعبة الحرث، إلا أن الجديد في هذه الصيغة هو تثبيت حصة الأرض عيناً بمقدار ثابت مهما كان المحصول وهي صيغة أقرب إلى الضمان منها إلى المحاصصة، لا بل تعتبر متقدمة عليها لأنها لا تخضع الاتفاق لمصادفات المناخ.

ب ـ صيغة المغارسة والقائمة عموماً على أن يتولى المزارع نقب الأرض وتجليلها وغرسها ورعاية الغرس حرثاً و/أو نكشاً وتعشيباً وتشحيلاً وتطعيماً طيلة الأعوام الثلاثة والأربعة التي تسبق الإثمار الشامل وعندها تُقسم المساحة المغروسة مناصفة. وكانت هذه الصيغة قد استمرت في أراضي عائلة الرفاعي حتى مطلع السبعينات.

ثانياً: ظروف نظام الرعي وحدود الانتقال (Transition) في عرسال

١ ـ التحولات في خريطة المراعي وتركيبة القطعان

عرضنا في أمكنة متعددة من هذا البحث إلى بعض معالم النظام الرعوي ـ الزراعي الذي ساد حتى منتصف القرن العشرين والذي تماسك وظائفياً وتجدد بالعديد من المهارات والعادات والقيم التي طبعت الثقافة المحلية وحكمت العلاقات الاجتماعية والسلطوية في البلدة. وفي تقديرنا أن نظام الانتاج الرعوي القائم في كل المناطق وفي كل الأراضي بفضل الترحال هو أقل توفيراً لفرص اقتطاع فائض قيمة جهد الرعاة بالمقارنة مع نظام الانتاج الزراعي الذي هو أكثر توفيراً لفرص اقتطاع فائض قيمة جهد المزارعين الذي تحده طبائع المناخ والأراضي ومساحاتها. وقد تجسد هذا اليسر في علاقات الانتاج والعمل بتراحم وتكافل يتمثلان في أن يتوجه أي راع أو أي فقير يريد أن يؤسس نواة لقطيع خاص به إلى أصحاب القطعان في الشهر الذي يعقب الولادة فيطلب أن يمنح (أو يشحذ) دراية (ذرية أو خميرة) تمكنه بفضل التكاثر لاحقاً من تكوين قطيعه. فكان يتمكن بذلك من جمع النواة والتجوال في مراعي الله الواسعة ليتوصل موسماً بعد موسم إلى تكبير قطيعه وتحقيق التراكم البدائي لرأسماله.

ولهذا نلاحظ أن عرسال التي توفرت من حولها الإحراج والجرود والأراضي في خراج قدرت مساحته بحوالي ٣٥٠ كلم^{2} أو ٣٥ ألف هك كان يمكن لأهاليها التوسع في الرعي ومضاعفة المراعي في الترحال إذا أقتضى الأمر وتوفير الكفاية العلفية الرعوية في خراجها على الأقل حيث تقدر حمولته الرعوية بما يزيد عن مائة ألف رأس من المواشي الصغيرة، ولا سيما منها الماعز الذي كان يعتمد اعتماداً كلياً على الأحراج المحلية إلى حين القطيع التركي الجائر خلال الحرب العالمية الأولى، وبات يعتمد على ما تبقى منها مضافة إليها الأحراج السورية المقابلة من جبل حسا. هذه الأحراج التي روى الحاج أبو هلال عز الدين (١٠٢ سنة) أنه كان يقصدها حوالي

١٥٠ راعياً يرعون حوالي ٩٠ ألف رأس ويزرعون في ترحالهم هذا بعض الأراضي التي يضمنونها مع المرعى من اغاوات آل سويدان في محافظة حمص. وكان هؤلاء الأغاوات يملكون ١٣ قرية قبل الإصلاح الزراعي الناصري في سوريا عام ١٩٥٩ ويؤمنون فيها للرعاة المياه بالإضافة إلى المرعى وبعض الأراضي الزراعية والحماية من سطو العصابات مقابل بدل مقطوع عن القطيع.

وتجدر الإشارة إلى أن نظام الرعي كان قائماً على غلبة للماعز على الغنم بنسبة ٣/٤ إلى ١/٤. ويفسر ذلك باتساع الاعتماد على الرعي الحرجي الذي استمر حتى أواسط الخمسينات إلا أن ذلك لم يمنع ميل عائلة عز الدين إلى اقتناء قطعان يغلب فيها الغنم ويضاف إليها بعض الماعز لحاجات عائلية (الحليب المتأخر والشعر لتصنيع البسط وبيوت الشعر والأكياس) وفي تقديرنا أن تمسك آل عز الدين بالغنم يعود إلى ماحملوه معهم من منشئهم في منطقة مهين في حماه حيث تسود الأغنام وثقافتها (الغنم غنيمة) وحيث يسهل الترحال إلى حاماتها. وإن تمسك آل الفليطي يعود في تقديرنا الأولي، إلى ما حملوه معهم من منشئهم في قرية فليطا في المنطقة السورية المقابلة من محافظة حمص.

وإذا كانت الموروثات الإنتاجية والثقافية تشد النسيج الاجتماعي للجماعة القرابية وتشتد به عن طريق منح الرؤوس الأولى أو ما سمي بالدراية إلا أن هذه الموروثات الناظمة للرعي ما لبثت أن تعرضت للاهتزاز تحت ضغوط خارجية جاءت مع توسع السوق الرأسمالية إلى أنحاء العالم ومع توسع الطلب الانكليزي على الصوف الأبيض فيه بعد تعطل امداداته بسبب الحرب الكورية في مطلع الخمسينات. وقد جاء هذا الترجيح لحظوظ الغنم على الماعز متزامناً مع تزايد انقراض الأحراج ومع تزايد المراقبة البلدية والحكومية الضاغطة من أجل حماية ما تبقى منها (الإجاص واللزّاب خاصة). وجاء هذا الترجيح للأغنام متزامناً أيضاً مع تعطل صيغة الرعي للماعز في الأحراج البديلة السورية بعد الإصلاح الزراعي وتقسيم قرى الأغاوات. وتجسد هذا الترجيح بالتحول إلى استبدال الماعز بالغنم وإلى تلقيح الأغنام السوداء بأكباش بيضاء واستند هذا الاستبدال فيما استند على مقارنة المخاطر والأرباح، باعتبار المزايا البيو ـ

اقتصادية لكل من الماعز والغنم في الظروف المستجدة، وتبين من خلال المقابلات أن المقارنة جرت في الواقع المستجد بين نوعين من المخاطرة:

أ ـ المخاطرة في اقتناء الماعز والمتمثلة في «التسريع» أو الإجهاض في أيام البرد القارس يضاف إليها سلبية تأخير الماعز في فطم الجدايا مما يفرض على المربي تكريس راع مستقل لها.

ب ـ والمخاطرة في اقتناء الغنم والمتمثلة في الانفاق أو الموت جوعاً في أيام البرد القارس في غياب التعليف المنزلي، ولكن فطام النعاج المبكر يوفر على المربي رعياً مستقلاً لها بالإضافة إلى سهولة رعي الغنم الذي يعتاد الدوران حول حمار الراعي المربوط أحياناً.

وإذا كانت المخاطرتان تتوازيان قبل الخمسينات إلا أن الظروف المستجدة المشار إليها منذ منتصف الخمسينات جاءت لترجح كفة المخاطرة باقتناء الأغنام التي توفر مزايا إضافية تجعل منها «غنيمة» في الثقافة المحلية الشائعة.

وإذا كانت الأغنام أكثر إفادة من انقراض الأحراج وتحولها إلى مراع عشبية ومن انقراض زراعة الحبوب وتحول أراضيها إلى مراع؛ إلا أن أحداث ١٩٥٨ التي أدت بأهل عرسال إلى الانتفاض والتحيز إلى الموقف والسلاح الناصريين وإلى الاصطدام بأهالي النبي عثمان المتحيزين إلى التحالف الحكومي ـ الشمعوني ـ القومي السوري في ذلك الحين، جعلت تجوال الأغنام العرسالية في المنطقة معرضاً للمخاطر وهذا ما دفع المربين والرعاة للانكفاء شرقاً باتجاه الحامات السورية من جديد حتى أواسط الستينات حين ضيقت الحكومة السورية على تصرف المربين بالمواليد على أراضيها فعادوا للترحال إلى القاع شتاء والسفوح الشرقية والقمم في السلسلة الغربية وإلى السهول البقاعية الرطبة ربيعاً وصيفاً. وقد آثر ١٠ مربين، متوسطين وكبار، البقاء والاستقرار داخل الأراضي السورية حتى تاريخه.

٢ ـ العوامل المؤثرة في انكفاء الرعي

وجدير بالذكر أن العودة إلى الأراضي اللبنانية بدأت تشهد بروز تحولات على أكثر من صعيد:

أ ـ تزايد الميل إلى النزوح للعمل المأجور في المدن والقطاعات الأخرى ولوحظ أن فائض العمل الرعوي في عرسال تأخر نزوحه إلى أواخر الستينات أي بفارق عشر سنوات عن النزوح من الجرود الرطبة في قرى قضاء بعلبك الجنوبية. وإن الأمل المعقود دائماً على يُسر العمل الرعوي هو الذي أخر النزوح ولم يترك مجالاً للتفكير بالهجرة إلى خارج البلاد وإلى بلدان الخليج التى كانت تستقطب هجرات اللبنانيين من كافة المناطق. ولم ينعكس النزوح إلى بيروت والبقاع الأوسط بتثمير للمدخرات في البلدة إلا خلال الحرب الأهلية حيث عمد الكثير إلى بناء بيوت لهم اتقاء لإخطار الحرب في بيروت الكبرى.

ب ـ ولوحظ التحول الثاني عن الرعي في إقدام الكثير من المربين على التشجير بعدما لمسوا تراجع مردودية انتاج مواشيهم وزاد هذا الإقدام من قبل العائدين إلى البلدة خلال الحرب كما عرضنا في مكان سابق.

ج ـ وجدير بالذكر أن التهميش الملحوظ للبلدة انعكس ليس بالانتفاضة السياسية المسلحة عام ١٩٥٨ وحسب، بل وفي توسع ظاهرة التحزب القومي الناصري والشيوعي بشكل لافت، يؤشر على ذلك ارتفاع عدد الملتزمين الذي قضوا في المعارك إلى ما يزيد عن ٨٠ شاباً وارتفاع عدد الممنوحين الموفدين إلى بلدان أوروبا الشرقية (٤٠ خريجاً منهم مهندس زراعي واحد وليس بينهم طبيب بيطري تحتاجه البلدة) ونخلص من هذه الظاهرة إلى أنها مهدت لدخول الأجيال الشابة في العمل الحزبي والميليشياوي وهذا ما ذهب بها بعيداً عن الرعي.

د ـ كما ولوحظ منذ مطلع الثمانينات تزايد الميل إلى التهريب عبر الحدود السورية وقد لجأ الكثير من صغار ومتوسطي المربين إلى بيع قطعانهم أو أجزاء منها لشراء شاحنات صغيرة (حوالي ١٠٠ بيك آب GMC) المكلفة نسبياً لتعدد مزاياها في قطع الطرقات الوعرة.

هـ ـ وفي ختام التحولات العرسالية الملحوظة كان التوجه إلى توظيف عائدات التهريب وبعض عائدات التشجير ومبيعات بعض القطعان في صناعة الحجر (قلعاً

ونشراً وحفراً أو خرطاً) مما جعل هذه الصناعة تساهم بالحصة الثانية من الناتج الإجمالي للعراسلة بعد التشجير. وهذا التوجه أدى بدوره إلى التحول عن الرعي.

ز ـ وكان أكثر التحولات الاقتصادية البشرية تضييقاً على الرعي هو تحول الشباب بعد المليشيات وترهل التحزب وتوقف التهريب إلى التجند في الجيش والدرك بما يقارب الألف حالة.

أجل بالرغم من كل هذه التحولات لا زالت عرسال تحتفظ بقطيع يقدر بحوالي ٤٢ ألف رأس غنم و١٩ ألف رأس ماعز وفق تقدير ١٩٩٤ الذي سبق وأشرنا إليه أي بحوالي نصف احجام قطعانها التي عرفتها خلال الخمسينات قبل بدء مسلسل التحولات الانعطافية في نظامها الرعوي. وما زال البعض من كبار مربي الماشية ومن العائدين إليها، بعد انتكاس تحولاتهم عنها، من الأجيال المتوسطة يعتقدون أنها تشكل الملاذ الآمن لتثمير الجهد البشري والأموال في اقتصاد تخارجي وفي سوق مفتوح وغير آمن.

٣ ـ حدود الترسمل والدخول في السوق

وإذا كانت القطعان ما زالت تشكل ملاذاً آمناً يمكّن من التثمير الأدنى للجهد البشري المبذول في رعايتها على مراعٍ متوسعة وغير مكلفة وذلك بخلاف التثميرات المجرّبة في القطاعات الانتاجية الأخرى إلا أن هذا النوع من الأمان يعود في جزء كبير منه إلى انخفاض تركيبة كلفة تجديد قوة العمل في العائلة الرعوية (وهي تتكلف أقل من العائلة المزارعة في توفير وسائل الانتاج وتتكلف أقل في اكفاء حاجات تجديد وجودها الاجتماعي في التعليم والطبابة والمسكن والملبس وغير ذلك) ولا يجب أن يموه هذا الأمان التخلفي محدودية آفاق النمو الترسملي حتى لدى كبار المربين ويتضح ذلك على أصعدة مختلفة:

أ ـ منها استمرار اكتفاء كبار المربين ومتوسطيهم بالخبرة المتوارثة ومحدودية التجديد التقني حتى اليوم في مجالات التهجين وبرمجة الترسيل عن طريق استعمال الاسفنجة والتلقيح الاصطناعي. ولهذا لوحظ أنه من بين الخمسين

موفداً إلى أوروبا الشرقية أو إلى سوريا للتعليم الجامعي لم تبرز الضرورة للتخصص بالطب البيطري لكفاية حاجات بلدة يُحصى فيها حوالي ١٠٪ من القطعان اللبنانية.

ب ـ ومنها أيضاً وأيضاً استمرار الاعتماد على العروض الموسمية والتعهدات الشفوية والتي لم تصل إلى مستوى الالتزامات التعاقدية ولا إلى التصنيع المحلي المترسمل والمستديم وقد لاحظنا أن تطور التسويق تدرج وفق الأشكال التالية:

- كان الصوف يُجمع منذ الخمسينات من قبل وسطاء محليين لصالح تجار حماصنة، أو يصنع محلياً في انتاج اللباد أو السجاد في بلدة الفاكهة القريبة من عرسال.

- وكان الشعر يُشترى محلياً لصناعة العدل (الأكياس) والبسط وبيوت الشعر فيغزل محلياً ويصنع في بلدة يبرود في سوريا.

- وكان السمن يحمله تجار من الأهالي إلى دوما الحديد في بلاد جبيل (ومنه خاصة سمن الماعز) أو إلى تجار في زحلة وطرابلس.

- أما بالنسبة للحليب واللبن فكان الجلابون أو الجمَّاعون له يقصدون المراحات أو المآيل حيث تترحل القطعان ويجمعون الحليب لصالح معامل الأجبان التي توكل إليهم ذلك.

وإذا كانت فترة الثمانينات قد شهدت تطوراً في التسويق تجسد في إقامة معامل محدودة في البلدة إلا أن هذا التطور ما لبث أن توقف وبات المربون ينقلون حليب قطعانهم في سياراتهم إلى المعامل الموجودة في المنطقة والتي تستلم الحليب بناء على تعهدات شفوية وليس بناء على التزامات تعاقدية تؤشر على الدخول في آليات وعلاقات السوق الرأسمالية...

أما على صعيد الظروف المحلية للتسويق فإننا نشير إلى أنها ظلت تعتمد على الأسواق السورية والبقاعية الأخرى. وإن الإمكانات المحلية للتسويق برزت محدودة في مجال الوساطة في جمع الحليب لمعامل الأجبان أو في مجال المبادلات

المحدودة للطروش خاصة بعد انقراض القطيع تقريباً في رأس بعلبك وتراجع القطيع الثالث في القاع. وإن التجارة المحلية للقطعان لم تصل حتى عام ١٩٦٨ إلى أبعد من استحداث سوق محلية تنعقد مرتين في الأسبوع لتأمين تلك المبادلات وسواها.

٤ ـ صيغ إستثمار المواشي في عرسال

كنا قد أشرنا إلى أن النظام الإنتاجي ـ الاجتماعي الرعوي ـ الزراعي أقل ارتباطاً بالسوق الرأسمالية وأكثر ميلاً إلى المحافظة وتجديد ذاته سواء بالاستناد إلى نوعية قواه المنتجة المندمجة في الطبيعة أو إلى الموروثات الثقافية والأخلاقية التي تشد النسيج الاجتماعي وتيسر التكافل والتدامج. ومن هنا كانت وظيفة عادة أو مؤسسة البدارة أو الخميرة التي تمنح المعدومين نواة قطيع أكيد بعد سنوات قليلة. ومن هنا كانت صيغ الاستثمار للمواشي التي تفترض الإقرار بمبدأ المشاركة من كِلا الطرفين ليشعر الراعي الذي لا يملك بأنه يرعى ويحضِّر لما سيكون ملكه من المواليد. وإنه يجب أن يتحمل، وفق مبدأ المشاركة، المخاطرة عندما يهمل رعيه في مقابل الكسب الذي يُجزاه إذا ما أتقنه ونشير هنا إلى أن مبدأ المشاركة يُعتمد كذلك في تفاهم مالك مراكب الصيد مع البحارة الذين يصبحون شركاءً له طالما أن المخاطرة قائمة ولا ضمان لغلة مرتقبة، وتحول البحارة إلى عمال مأجورين وتنزع عنهم صفة الشريك عندما تتطور الملاحة البحرية وتُصنَّع وتصبح الغلة مرتقبة لا تحف بها المخاطر.

وبالإضافة إلى صيغة الاستثمار (F. V. D) أو الرعي العائلي الذي كان شائعاً وشاملاً بسب أن المربين الكبار لا يمكن أن يغيبوا عن مراعي قطعانهم إلا للاهتمام بما يتطلبه الرعي من توفير المياه والتسويق وما شابه، نلاحظ أن صيغ المشاركة التي شاعت في عرسال واستمرت حتى مطلع الستينات كالتالي:

أ ـ صيغة راسين يقدمهما الشريك الكبير مقابل رأس + عمل رعوي يقدمهما الشريك الصغير وتتم بعد ٧ سنوات المقاسمة مناصفة وإضافة إلى ذلك يحصل الشريك الكبير على نصف رطل سمن عن كل أنثى ولادة. وكانت هناك مقاسمة للمبيعات تتم على أساس ٢/٣ مقابل ١/٣ إذا ما حصلت قبل مضي ٣ سنوات على الشراكة وتتم على أساس ١/٢ مقابل ١/٢ إذا ما حصلت بعد

مضي ٣ سنوات على الشراكة ومع تراجع عروض العمل الرعوي بالمشاركة اعتمدت المقاسمة الموحدة ١/٢ مقابل ١/٢ في أي سنة يحصل فيها المبيع.

ب ـ صيغة التشارك بين المالك الذي يقدم الطرش والراعي الذي لا يقدم سوى عمله الرعوي وتتم المقاسمة بعد مدة ٧ سنوات مناصفة ولكن الندرة المتزايدة في عروض العمل الرعوي فرضت اختزال هذه المدة إلى ٥ سنوات. أما السواد فكان من حصة المراح أياً كان صاحبه.

ج ـ ويلاحظ اليوم اتجاه نحو الرعي بالشراكة وبالأجر خاصة للشلعات أو القطعان الصغيرة التي يتفرغ أصحابها لأعمال أخرى. وهي صيغة تميل إلى العمل المأجور وقد شاعت هذه الصيغة في القرى البقاعية الأخرى في ما يسمى «النقادة» أي الرعي بالأجر لمواشٍ قليلة تُقتنى للحاجات العائلية ويسرح بها راعٍ واحد. وكان من الطبيعي أن تبرز صيغة الشراكة للقطعان الصغيرة بعد أن ألف قدماء المربين إمكانية الاعتماد على التعليف المنزلي أثناء الشتاء وتعطل صيغ الرعي للشراكة وهذا ما يجعلهم يخزنون التبن والحبوب من مزارع البقاع والأسواق.

الزعامة

كلير صعب

المقدمة:

إن التحولات التي يشهدها العالم اليوم، حيث تتركز هيمنة دولة واحدة على الكون بسبب هزيمة وتفكك أخصامها الرئيسيين، تشكل ظاهرة فريدة من نوعها لم يشهدها تاريخ الإنسانية. إن هذه الهيمنة وضعت الولايات المتحدة الأميركية في وضع متفوق لم تحظ به أي دولة على الإطلاق خلال هذا القرن.

إن الزعامة الآحادية الدولية لا تُقاس بمدى التوسع الجغرافي أو بحجم القوة العسكرية، بل أيضاً بقدرتها على السيطرة على مجمل الشبكات الاقتصادية والمالية وعلى امتلاك الإبتكارات التكنولوجية وتثميرها في حكم العالم باسم الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان.

لقد نجحت الولايات المتحدة الأميركية في إرساء الديمقراطية في بلدان عدة وبرهنت عن قدرتها العسكرية في حل بعض المشاكل الدولية، ولكنها فشلت في ممارسة الديمقراطية في علاقاتها الدولية التي ظلت رهينة مصالحها القومية. فهي تارة تحارب وتسقط أنظمة تحت شعار الدفاع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، وتارة تساند أنظمة استبدادية تعيق ممارسة هذا الحق.

هذه الإزدواجية في التعاطي مع المشكلات الدولية يفقدها كل يوم رصيدها ومصداقيتها في تزعم العالم ويزيد من احتمال انحسار الزعامة الآحادية وإفساح المجال أمام نشوء زعامات قومية تحاول استعادة سيادتها وحق تقرير مصيرها وفق ما ترتئيه شعوبها.

إن الزعامة هي نتاج تراكمي من المقومات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. إن إرتباطها بمستوى نمو هذه المقومات يحدد موقعها وقدرتها على التعاطي مع زعامات أُخرى منفردة أو مجمعة.

إن موضوع الزعامة يثير التساؤلات حول ماهيتها وقدرتها على بناء الدولة وجدوى وجودها وحاجة المجتمعات إليها. إن العجز في حل المشكلات الدولية يثير الجدل حول عدم حاجة العالم إلى زعماء دوليين لم يتمكنوا من لجم الأخطار وإنقاذ الشعوب من البؤس والفقر والفوضى، والإستعاضة عنهم بزعماء أقل حجماً وضخامة تؤهلهم إلى القيادة النجاحات المحلية عن طريق صناديق الاقتراع.

I ـ عوامل تشكل الزعامة

١ ـ تعريف الزعامة:

الزعامة كمفهوم سياسي تعني القيادة والرقابة التي يمارسها الزعيم الفرد على الجماعة معتمداً على قدراته الخاصة ومميزاته أو صفته القانونية. والزعيم يمكن أن يكون الرئيس الدستوري أو الشخص التاريخي الذي يمثل مصلحة الجماعة أو الفرد المتنفذ. والزعامة تكون ديمقراطية عندما تحظى برضى الجماعة وترفع من معنوياتها أو تكون استبدادية متسلطة[١].

وتعرَّف الزعامة بأنها علاقة سلطوية بين قائد ملهم والجماعة التي ترى فيه وعداً وتحقيقاً مسبقاً لنظام جديد تنتمي إليه بقناعة[٢]. والزعماء هم الذين يسمح لهم موقعهم بالتعالي على الوسط العادي للرجال والنساء واتخاذ قرارات ذات نتائج خطيرة[٣].

لقد عرفت المجتمعات نماذج قيادية عديدة منها العسكري والعقيدي والتقليدي والثوري والقومي والديني والديمقراطي والشعبي. ويتحول الزعيم سلطة بمقدار ما يحظى بخضوع الجماعة لأوامره. وشرعية الخضوع تتأسس حول شخصية القائد المميزة التي تنضح بالسحر والجاذبية وتفعل في الجماعة، فتدين له بالولاء والتضحية

---

(١) Dictionnaire politique-Ed. Larousse. Paris 1978.

(٢) ر. بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الإجتماع: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. باريس ١٩٨٩ ص. ٣٥٨.

(٣) R. Mills: «L'Elite du Pouvoir» Maspero Paris 1969.

والإخلاص. إن هذه الشرعية الكاريزمية تفترض الولاء لشخص القائد الذي ينفرد بصفات خارقة وبالبطولة المقترنة برمزية مفرطة. هذه هي السلطة الريادية التي يمارسها الأنبياء وفي المجال السياسي القائد الحربي المنتخب أو الحاكم الذي ينصب بالاستفتاء الشعبي أو الديماغوجي الكبير أو زعيم الحزب السياسي(١).

إن الشخصنة القصوى لسلطة الزعيم تضعف مأسستها. ولكي تتوصل هذه السلطة إلى اكتساب الشرعية تعمل على تنظيم الجماعة تنظيماً تسلسلياً تحتل فيه وضعاً مركزياً تستطيع من خلاله أن تتوسط العلاقات بين الجماعة وتجعل من الوصول الحر المباشر إليها ذا قيمة عالية لدى مساعديها.

٢ ـ بنية الزعامة وأُسس تشكلها:

إن أكثر الدراسات تركز على أهمية الأُسس التي تبنى عليها الهيمنة السياسية والبنى المادية التي تشكل تجسيداً لها. إن طبيعة المجتمع والمسار التاريخي يساهمان في تحديد هوية السلطة السياسية التي تمارس عليه. إن كل نظام سياسي ينتمي إلى مجتمع تراتبي ولا يمكن مقاربته خارج هذا الإطار ويفهم دور الحاكم من خلال علاقته بالنظام الاجتماعي غير المتساوي(٢).

إن موقف السلطة من القوى الاجتماعية المتصارعة على الساحة السياسية يوضح لنا الأُسس المادية لهذه الهيمنة ومدى استقلاليتها وارتباطها بالقوى الاجتماعية أو إرتهانها لها. في كل الأنظمة السياسية حتى الديمقراطية منها، هناك أقلية حاكمة وأكثرية محكومة. ولقد برهن العالم الاجتماعي روبيرتو ميشال من خلال «قانون الأوليغارشية» إن كل تنظيم اجتماعي حتى الذي يؤمن بالديمقراطية لا بد أن يميز بين الحكام والمحكومين. إن تطور الحياة وما يواكبه من صعوبات ومشاكل معقدة أدى إلى تمايز وتخصص الأجهزة والوظائف والأدوار وتعاظم نفوذ الإداريين والبيروقراطيين مما استوجب طرح السؤال التالي: من يحكم؟ أهي الطبقة المهيمنة أو الطبقة القائدة أو النخب أم الزعماء السياسيين.

---

(١) Max Weber: «Le savant et le politique» Ed. plon - Paris 1969 p.114.

(٢) Raymond Aron: «Classe sociale, Classe politique, Classe dirigeante» Archives Européennes de sociolagie 1960 p.260.

إن وجود الزعماء ظاهرة مرتبطة بنشأة الحياة الاجتماعية. إن هذه القوى السياسية تتحول أحياناً نخباً محتكِرة وممثلة لمصالح الطبقة الاقتصادية المهيمنة، في النظرية الماركسية، أو تكون أقلية قائدة تتنافس على السلطة.

إن المناقشات التي تناولت السلطة اجمعت على التمييز بين الحكام والمحكومين. ولقد تناولت مفهوم السلطة من المقاربة النخبوية وأبرزت الفروقات بين النخب القائدة والنخب المهيمنة ويظهر التمايز الأيديولوجي بين جميع الذين يتكلمون عن النخبة القائدة. وترى الماركسية أن من يملك السلطة هو الذي يمسك برأس المال أي الفاعلون الاقتصاديون المتحكمون بمصير المؤسسات الأكثر أهمية. يعتبر آخرون أن من يقبض على السلطة الحقيقية هم مدراء الشركات المتعددة الجنسيات.

٣ ـ الإلتباس في معنى القيادة:

إن التناقض في بنية الزعامة يصبح جلياً إزاء المفاهيم المتعارضة. يجب أن يكون الزعيم إلى حد ما شخصاً كفؤاً ولكن عليه أن يتمتع بدرجة معينة من الشعبية. الكفاءة والشعبية ميزتان مستقلتان عن بعضهما. كيف يمكن أن تجتمعا معاً في فرد واحد؟ ومن ناحية أُخرى كلما تميز الزعيم بكفاءته يتمتع بامتياز خاص: هو الأقوى والأبرع والأعلم وفي الوقت نفسه يجب أن يوحي بالثقة لأن مهمته تقوم على دعوة الجميع إلى التعاون. كيف يمكن للامتياز الخاص أن يتحد مع القدرة العامة للإيحاء بالثقة أي بالشعبية؟.

هاتان الصعوبتان تدعوان إلى المساءلة حول ما إذا كانت صفة الزعيم تنطبق على الفرد الواحد أو على عدة أفراد. للإجابة على هذا السؤال يجب أن نميز بين «الأكثرية» التي تشارك بنسبة قليلة أو يبقى أفرادها منعزلين عن بعضهم وبين «النخبة» أو «الأقلية» التي ينتظم حولها مسار التفاعل الاجتماعي.

ويرى م. بال أن مفهوم النخبة لا يدل إلاَّ بصورة استثنائية على «الشخص العظيم». إن وظيفة الزعامة تمارس بشكل عام بواسطة مجموعة من الأفراد حتى ولو صادف أن مارسها فرد واحد في حالات خاصة. وكلمة وظيفة تعني جميع النشاطات

التي يقوم بها الزعيم: توريد المعلومات والإيحاءات والتقييم وتحديد المواقف الإيجابية والسلبية إزاء المسائل، إتخاذ القرار النهائي والعمل على تحقيق التنسيق والتكامل بين النشاطات المتنوعة. ربما كانت هذه الوظائف تفترض التخصص ولا يمكن لوظيفة الزعامة أن يقوم بها شخص واحد بل تفترض إدارة «جماعية» ناتجة عن تمايز الأدوار واستحالة الجمع في رأس واحد جميع الأدوار المتعددة والمتمايزة[١].

إن موضوع السلطة لا يعني «الزعيم» بقدر ما يعني الزعامة التي يمارسها زعماء كثر والتي تطرح مسألة قدرتهم على التوافق والترابط التي تجعل منهم كتلة متحالفة وفاعلة. إن استقرار الائتلاف وفاعليته يرتبطان بنوع وطبيعة العلاقات التي يمارسها المشاركون في ما بينهم والتي تجعل منهم فرقاء متفقين ومتماسكين.

إن التوافق بين النخب لا يستند إلى قانون بل يرتبط بالظروف الطارئة التي تؤثر فيها شخصية الأفراد مثل ما تؤثر خصوصية الأوضاع.

٤ ـ مميزات القيادة وشروطها:

إن نشأة النخب كمفهوم سوسيولوجي تثير مسألة تشكل الطبقة السياسية وتنظيمها. إن العالم الاجتماعي موسكا يدافع عن ضرورة وشرعية «الأقلية القائدة» أو «المجموعة المختارة» التي تملك صلاحيات سياسية وإن وجود مثل هذه النخب واقع لا يقبل الجدل. ويؤكد موسكا أن المجتمع هو كيان تراتبي ومفهوم النخبة يرتبط إرتباطاً بالمييزات التي تحدد صورته. يمكن أن يكون هناك ارستقراطية القديسين كما يوجد ارستقراطية اللصوص أو ارستقراطية العلماء والكل يتمحور على قطبين أساسيين: الطبعة الحاكمة والطبقة المحكومة.

إن الصفة اللازمة والتي تؤسس لتشكيل الطبقة الحاكمة هي القدرة على القيادة وهذه الأهلية تفترض مجموعة صفات شخصية تتطلبها ظروف معينة لممارسة القيادة كما تفترض إرادة السيطرة وامتلاكاً واعياً للميزات المطلوبة. وهذه الصفات ملازمة

---

(١) François Bourricaud: «Esquisse d'une théorie de l'autorité» Paris - Plon 1969 p.113 - 119.

للشروط الثقافية والأخلاقية والاقتصادية والعسكرية المتوافرة لشعب معين، وتتبدل بتغيير النظام السياسي. إن إرتباط الظروف التاريخية بالاستعدادات الشخصية يجب ألا يتجاهل العلاقات الاجتماعية.

٥ ـ موارد القيادة:

يرى فللفريدو باريتو أن النخبة تتشكل من «الأكفأ» و «الأفضل» و «الأحسن» أي من الذين حققوا نجاحات على المستوى الاجتماعي وليس على المستوى الأخلاقي. وهذه النخب تملك من النفوذ ما يسمح لها بأن تؤثر في خيارات الأقلية الحاكمة وتحتل مواقع مميزة في قمة الهرم بفضل مداخيلها أو حظوتها الاجتماعية[١]. إن مفهوم باريتو للنخبة ينطوي على تقدير للنجاح الذي يؤدي فيه الفاعلون الاجتماعيون نشاطاتهم. «ولا يمكننا الحديث عن النخبة إلاَّ داخل أحد فروع النشاط. ولنضع إذاً طبقة من الذين يتمتعون بالمؤشرات الأكثر ارتفاعاً في الفرع الذي يؤدون فيه نشاطهم ولنعط لهذه الطبة اسم نخبة فيكون لنا عدد من النخب بمقدار ما يكون لدينا من فروع للنشاطات». ثم يعود باريتو ويتوافق مع مكيافيللي في التمييز بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة. بالنسبة إليه يوجد نخبة واحدة «قائدة» ونخب عديدة «غير قائدة»[٢].

لقد تناول ر. ميلز مفهوم الطبقة الحاكمة بإزاحة القناع عنها وكشف التعاون على مستوى السلطة بين طبقة السياسيين وطبقة رجال الأعمال وطبقة كبار العسكريين التي تشكل في المجتمع الاميركي «مثلث السلطة» وتشارك في صناعة القرار السياسي. إن هذه النخب تجمعها مصلحة مشتركة في المحافظة على نظام يؤمن مصالحها ولديها القدرة على التفاهم لفرض وصايتها على الجماهير الخاضعة لها[٣].

إن هذا التشكل للنخبة السياسية تعرض لانتقادات أصحاب النظرية التعددية ومنهم روبير دال الذي يعتبر أن التمايز المتزايد لوظائف السلطة في المجتمعات

---

(١) Maurice Duverger: «Sociologie de la Politique» Paris - PUF 1973.

(٢) ر. بودون وف. بوريكو. ص ٣٥٣.

(٣) P. Birnbaum et F. Chazel: «Sociologie politique». Armand Colin Paris 1978.

الحديثة لا يسمح للفئات الحاكمة بأن تشكل كتلة متماسكة وواعية لوحدتها لكي تتمكن من توجيه ممارستها لصالح مصلحة مشتركة محددة. إن تبوأ المراكز القيادية يتطلب امتلاك الموارد السياسية الأساسية منها: الثروة والجاه والكفاءة والشعبية والقوة والمعرفة وغيرها. وبما أن هذه الموارد موزعة بشكل غير متساو بين أعضاء المجتمع، فبنية السلطة مرتبطة إذا بعدم المساواة هذه. إن تراكم هذه الموارد يولد الطبقة الأوليغارشية أما توزعها فيؤدي إلى بنية سياسية تعددية تسمح بالتنافس السياسي بين مجموعات منظمة مستقلة. وكما أنه لا يمكن لأي مجموعة أن تحتكر القرار السياسي لمصلحتها فهي مضطرة إذا إلى الدخول في تحالفات واتفاقات تختلف حسب طبيعة المسائل والأهداف وعلاقات القوى.

يرفض ريمون آرون نظرية باريتو ويرى أنه مناف للعقل والمنطق أن ينتمي إلى مفهوم النخب كل الذين حققوا نجاحات بمن فيهم «جماعة اللصوص» ويرى أنه من الصعب جداً تحديد شكل الإطار الذي تتم في داخله صناعة النخب من مواد النجاحات، ويتساءل ما إذا كانت تساهم في صنعها القواعد غير الأخلاقية. إنه يربط مبدأ تقسيم النخب بممارسة الديمقراطية التعددية. وقد يميز بين القادة السياسيين والقادة الإداريين والقادة الروحيين ومحركي الجماهير. وإذا حاولت أي فئة مصادرة القرار السياسي واعتبرت أن مصلحتها تعلو على المصلحة العامة يتحول الحكم نظاماً أرهابياً. إن ممارسة الديمقراطية تأخذ بمبدأ المفاوضة والتوافق بين النخب دون المس باستقلالية الجماعة(١).

٦ ـ حركية النخب:

إن موقع النخب على السلم الاجتماعي متحرك ومرتبط بالتقلبات والتطورات التي تطرأ في المجتمع. كما أن الحركية الإجتماعية ترتقي صعوداً وتنحدر هبوطاً.

وتختلف نماذج النخب القيادية باختلاف مستوى نمو المجتمعات. ولقد عرفت الدول النامية نماذج قيادية خاصة بها. فكان منها الإقطاعي والتقليدي والعسكري

(١) Raymond Aron: «Classe sociale, Classe politique, Classe dirigente».

والشعبي والزعيم الحزبي. أما في المجتمعات المتطورة فقد نشأت إلى جانب النخبة السياسية، نخب اقتصادية وعسكرية وإدارية مصالحها متماثلة مما يجعل منها وحدة متجانسة اجتماعياً ونفسياً تتقاسم القيم نفسها مما يدعم أُسس التفاهم والتعاضد في ما بينها. إن وعيها لعظمتها ونفوذها يسهل عليها تبادل دوائر القيادة.

إن العوامل الاجتماعية التي تصنع النخب كثيرة والسيرورة التاريخية تلعب دوراً بارزاً. ففي الخمسينات برز دور القادة العسكريين وظهرت الرأسمالية الحربية بسبب استمرار سياسة الحرب الباردة بين الجبارين آنذاك. أما الدول النامية فسقطت هي أيضاً في مطلع الستينات تحت نفوذ العسكريين وتحول قادة الاستقلال زعماء تاريخيين قادوا حركات التحرير الوطني لاستعادة السيادة القومية والتخلص من التبعية السياسية. وما إن استقرت الأمور حتى تحول هؤلاء القادة زعماء سياسيين تزعموا أحزاباً تفتقر إلى أُسس عقيدية وتتمحور على شخصية القائد، فيتحول حزب القائد حزباً جماهيرياً مسيطراً يتماهى مع الخطاب الشعبوي.

II ـ الزعامة وبناء الدولة

إن العلاقة الجدلية بين الزعامة وبناء الدولة تطرح التساؤلات حول أُسس ومصادر الزعامة التي تختلف باختلاف التباينات المجتمعية الكثيرة التي ترتبط بمستوى النمو الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتركيب الديموغرافي ودرجة التجانس القومي.

١ ـ فشل التجربة الديمقراطية:

إن المسألة الدستورية في الدول النامية عموماً وفي الوطن العربي خصوصاً هي محور نقاشات عدة تناولت قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان وبالتالي بناء المجتمع المدني. والفكر العربي غني بالأدبيات ذات النزعة الدستورية والتي طرحت اشكاليات عديدة منها حق المجتمع في تقرير مصيره ومسألة نظام الحكم في الدولة والتعدد السياسي والفكري وحرية إقامة تنظيمات واحترام مبدأ تداول السلطة طبقاً لإرادة الشعب، والرقابة السياسية. هذه الأدبيات حتى ولو تكرست في النصوص لم ترق إلى حدود الممارسة. إن استحالة قيام دولة المؤسسات والقانون سمح ببروز نخبة مسيطرة

على جهاز الحكم عاجزة عن تحقيق هذه الإنجازات الكبرى التي تتوافق مع طموحات الشعوب.

إن إرتباط النخبة السياسية في العالم العربي التي قادت معركة التحرير الوطني بالفكر الغربي، مهد لتجارب سياسية مقتبسة من الغرب منها إنشاء مجالس نيابية منتخبة والسماح بنشوء أحزاب وصحافة حرة. هذه المحاولة تحولت أُطراً فارغة المضمون عطل مفاعيلها اللجوء المستمر إلى إعلان حالة الطوارىء التي استمرت في بعض البلدان العربية سنوات عدة وعطلت الضمانات القانونية لعمل هذه المؤسسات. فالزعامة العربية لم تسمح للدولة بأن تتطور ككيان مستقل عن شخص الحاكم. والنظام السياسي ليس سوى أداة في يد القائد الذي يبقى فعلياً هو مصدر جميع السلطات. إن الطابع العسكري لمعظم الأنظمة العربية لم يساعد المجتمع المدني على أن يكتشف ذاته ويقوم بالتأطير الجمعوي والإفلات من الرهانات السياسية. وإذا سمح هذا النظام بنشوء مجتمع مدني فإن مساحته لا تتعدى مقدار ما يخدم منطقه.

إن النزعة الدستورية لم تطاول كل العالم العربي فالزعامة السياسية في بعض دوله قبلية وعشائرية تستمد شرعيتها التقليدية من الوراثة والإسلام وتعمل على تعزيز السلطة المركزية مع تضييق دائرة المشاركة السياسية والعمل على عدم تسييس الجماهير وضبط إيقاع حركية المجتمع.

٢ ـ نشوء علاقة الزبونية:

إن تهميش دور القانون وافراغ النصوص من مضمونها وخرقها بشكل دائم تتم لمصلحة تعاظم نفوذ الحاكم. وعلاقته بالمجتمع تتم بالتسلط والزبونية تغذيها عوامل عديدة أهمها: الجهل والأُمية والتهميش. ويحاول الزعماء الاستقواء بالخارج للاستقواء على الداخل، والصراع سياسي يدور بين نخب تتقاطع مصالحها مع الدولة. إن علاقة النخب بالسلطة تأخذ طابع الرعاية. وهذا الموقع المميز للنخب يتيح لها توطيد مصالح الفئات الاجتماعية التي تنتمي إليها وتتحول في رأي رالف ميليباند[1] «نخبة

---

(١) Ralph Miliband: «In the state in Capitalist Society» - London - Weindenfiel and Nicolson 1969 p.54.

الدولة» التي تشغل المناصب العليا في مؤسسات الدولة أي نخباً رسمية تؤمن مصالحها بحكم موقعها عبر قنوات الحكم وتحاول انتاج نفسها رغم تبدل الأنظمة والظروف.

إن علاقة الزبونية لم تشكل خاصية المجتمعات النامية، لقد اخترقت حتى المجتمعات الحديثة بدرجات متفاوتة وبآليات مختلفة بصرف النظر عن المرجعية الأيديولوجية لهذه المجتمعات.

تؤسس علاقة الزبونية على قواعد ثلاث: العلاقة الشخصية، العلاقة المتبادلة وعلاقة التبعية. إن بنية العلاقة الزبونية عمودية، ثنائية، إرادية وغير متساوية. تكون أُفقية عندما تجمع بين زعماء متساويين.

إن هذه الظاهرة سيف ذو حدين. فهي تساهم في إرساء التكامل الاجتماعي والسياسي وتعمل بشكل غير مباشر على كبح الصراعات الاجتماعية لأن قنوات الإتصال بين زبائن السلطة متداخلة بشكل يسمح بتنسيق المواقف في ما بينها وتشكيل كتلة متماسكة، مصالحها متجانسة، تربط المركز بالأطراف وتفسح المجال أما النخب المهمشة لأن تدخل منتدى الزبونية. بالإضافة إلى ذلك إن ظاهرة الزبونية تقوي ولاء الإدارات المحلية للسلطة المركزية.

لهذه الظاهرة نتائج سلبية على مستوى المجتمع. إن تهميش المصلحة العامة يصيب المجتمع بالإحباط وعدم الرضى مما يوهن عزيمته ويربك خياراته ويدفع به إلى العنف والثورة.

إن علاقة الزبونية داخل المجتمع السياسي تنطبق أيضاً على علاقة الدولة مع الخارج وقد استخدم رينيه لو مارشاند المقاربة الزبونية ليفسر من خلالها علاقة الدولة الأفريقية الفرنكوفونية بالدولة ـ الأُم السابقة. وتشكل العلاقة الزبونية أحد مظاهر الهيمنة الدولية سواء أكانت قائمة بين زعماء الدول أو بين النخب الدولية المهيمنة أو بين زعماء الأحزاب السياسية ذات الأبعاد الدولية(١).

---

(١) - Jean François Médart: «Le rapport de Clientèle». Revue française de sciences politiques Fev. 1976 p.103.
- Mattei Dougan et Dominique Pelassy: «Sociologie politique comparative» - Economica - Paris 1982 p.78 - 84.

III ـ العولمة تهز الزعامة في دول العالم الثالث

إن إنحسار الصراع العقيدي على الساحة الدولية وانهيار الاتحاد السوفياتي أخضع المجتمعات النامية لمستلزمات النظام الدولي الجديد. فقد ضغط مفهوم «العولمة» و «الكليانية» على السياسات الداخلية وأجبر هذه الدول دخول حلبة المنافسة غير المتكافئة، فغرقت في الفوضى والعجز واهتزت أنظمتها وكياناتها السياسية. في مواجهة هذه الأزمة لجأ رؤساء الدول «المتعثرة» إلى تعليق المؤسسات الدستورية كما منعت المعارضة من حق التعبير. وفي ظل تقاعس المرجعيات السياسية والعقيدية عن الدفاع عن الحريات برزت زعامات دينية تنتمي إلى تيارات أُصولية تطالب بتصحيح المسار الديمقراطي. إن الفجوة التي تباعد بين السلطة والمجتمع تتسع كل يوم في الدول النامية ويتناقض الخطاب الشعبوي مع سلطة مركزية تحتكر القرار السياسي.

١ ـ حاجة الدول النامية إلى عقد اجتماعي جديد:

تشهد اليوم شعوب هذه الدول نزاعات دامية تمزق وحدتها. ففي الدول الأفريقية تحول الصراع تقاتلاً على السلطة بين زعامات قبلية وعشائرية واثنية وقومية أوقعت بلداناً في أتون حروب دامية دون أن يهتز لها الضمير العالمي.

لقد حاولت شعوب أميركا اللاتينية وضع حد للدكتاتورية العسكرية فخرجت تبحث عن الزعيم عبر صناديق الاقتراع. في البرازيل، الرئيس كولور دو ميللو أُقيل بعد إتهامه بالفساد. في البيرو، الرئيس البرتو فوجيموري علق الضمانات الدستورية في الوقت الذي تتسع رقعة الفقر إلى ٥٠٪. في الأكوادور الرئيس عبد الله أبو كرم أُقيل بعد أن أوقع البلاد في الفقر والفوضى وأعاد إلى الواجهة السياسية خطر العسكر. في كولومبيا، الرئيس ارنستو سانبير متهم بالتعامل مع مافيا المخدرات التي مولت حملته الإنتخابية عام ١٩٩٤[١]. في المكسيك، الرئيس كارلوس سانيسلاس دو غورتاري ملاحق بالفضائح السياسية والمالية في وقت تواجه المكسيك تحديات بناء الدولة وتشهد انحلال الحزب الثوري الدستوري الذي حكم البلاد خمس وسبعين سنة. إن

---

(١) Le monde diplomatique - Mars 1997 p.17.

زعماءه يشكلون شبكة ضخمة لتجارة الكوكايين ويوطدون علاقتهم مع كارتل تهريب المخدرات في كولومبيا(١). إن مسلسل الفساد والفضائح طاول الأرجنتين وفنزويلا مما دعى الفلاسفة والمفكرين هناك إلى طرح مسألة عدم شرعية الحكام وحق الشعوب في تغييرهم. إن زعماء دول اميركا اللاتينية تلاحقهم المنظمات الدولية لحقوق الإنسان وتتهمهم بانتهاك الضمانات القانونية والمتطلبات المادية والروحية لشعوبهم(٢).

إن دول جنوب شرق آسيا تحاول دخول منتدى الدول الغنية بلباسها العسكري. فاستراتيجية التنمية الاقتصادية الموجهة نحو التصدير إلى الخارج، على حساب حقوق وحريات المواطنين، انتجت طبقة رأسمالية متحالفة مع النخب العسكرية أحكمت الطوق على العمال وفرضت الرقابة على نشاط الحركة النقابية وقيدت الحريات ومنها حق الإضراب وحق التجمع وحق المفاوضة الجماعية(٣).

إن السياسة التنموية في ظل النظام الديكتاتوري أحدثت خللاً في تقسيم العمل بين الطبقات والقطاعات والمناطق. إن تحالف النخب الإدارية والسياسية والعسكرية اتسمت بالفاسد والرشوة، تشهد عليها الأحكام القضائية التي طاولت كبار القادة السياسيين وفي مقدمهم الجنرال روتي وو رئيس كوريا الجنوبية السابق المتهم باختلاس الأموال العامة. إن إستراتيجية التنمية في ظل التخلف السياسي محكومة بالتبعية التكنولوجية والاقتصادية للولايات المتحدة الأميركية واليابان لافتقار دول «النمور السبعة» للبحث العلمي في مجال التنمية. تشكل دول جنوب شرقي آسيا نموذجاً فريداً من الزعامة الدكتاتورية التي انتجت إزدهاراً من دون ديمقراطية وتعتبر اليوم استثناء عن القاعدة التي تربط مستوى النمو الاقتصادي بدرجة النمو السياسي.

٢ ـ أزمة الزعامة:

إن زعماء الديمقراطيات الأقوى والأغنى في العالم يتعرضون اليوم لأقصى مظاهر

(١) Le monde diplomatique - Août - 1996 p.4-5 et Avril 1996 p.8.
(٢) Le monde diplomatique - Août - 1996 p.6-7 et Avril 1996 p.8.
(٣) Le monde diplomatique - Février - 1997 p.18.

الرفض الشعبي لسياساتهم العامة. إن مؤسسات استطلاع الرأي تلاحق الزعماء وخط التأييد الشعبي في انحدار مستمر. إن نسبة ٣٨٪ لا يمكن وصفها بالمريحة بالنسبة إلى زعيم الولايات المتحدة الأميركية كذلك نسبة ١٣٪ من التأييد الشعبي لرئيس وزراء كندا. إن شعبية جون مايجر في بريطانيا هي اليوم الأدنى لرئيس وزراء منتخب في تاريخ استطلاعات الرأي البريطانية.

وماذا عن هلموت كول في ألمانيا؟ فبعد أيام المجد التي رافقت توحيد المانيا سنة ١٩٩٠ فإن المستشار الألماني يواجه تدنياً لافتاً لشعبيته. وفي ايطاليا فإن أكبر الرؤوس في السحة السياسية وفي النظام السياسي الفاسد تسقط الواحد تلو الآخر. هذه المظاهر السلبية المتلاحقة تبرز المغزى الحقيقي للواقع المؤلم وتطرح تساؤلات: هل زعماء الدول الكبرى هم اليوم بمستوى التحديات التي تواجه الشعوب؟ ولماذا يفشلون في مواكبة الإنجازات الكبرى التي تحققت في الماضي؟ فنذكر أياماً مجيدة من ونستون تشرشل وفرنكلين روزفلت وديغول إلى ادينهاور ونهرو وعبد الناصر وتيتو. هذا الشعور بالتململ يتخطى الشعور بالحنين إلى محاولة تفسر هذا «الشح» الواضح في الزعامات التي نشكو منه في أيامنا الحالية.

لقد وجدت الديمقراطيات الكبرى، حتى الفتية منها، نفسها أمام طريق مسدود. فبانحسار الحرب الباردة ظهرت مجتمعات مفككة مشوهة البنى غارقة في الفقر والبؤس، بعضها كان ضحية عمليات الدمج القسري خلال الفترة الشيوعية. كما أن الإرث الشيوعي ترك وراءه مجموعات من التحالفات بين دول كانت في الماضي متناحرة فأصبحت أنظمة فارغة بلا أيديولوجيا ولا رؤية محددة وتصور لما تريد أن تكون وإلى أي هدف تريد أن تصل. الديمقراطية ليست هي المسؤولة عن هذا الوهن الكامن في الزعامة. ولكن السؤال المطروح هو: إلى أين يمكن للديمقراطية أن تقود المجتمعات؟.

٣ ـ زعماء من ورق:

مع نهاية الحرب الباردة تطالب الحكومات بأن تكون من جديد مصدراً للإلهام والمبادرة. «في تاريخ العالم ـ يقول جان لا كوتور ـ لا أستطيع أن أذكر عصراً كان

فيه عدد الزعماء العظام قليلاً إلى هذا الحد. هل هم فعلاً موجودون ولكننا غير متنبهين إلى وجودهم؟ إن أهمية دور السياسيين الحاليين في محاولتهم السيطرة على موقف معين أمر واضح للغاية. فالقدرة الموضوعية للمشكلة أضحت أكثر وزناً وأهمية من القدرة الشخصية عند المسؤول أو الحزب أو المنظمة السياسية».

في أحدث تحليلاتها تناولت مجلة تايم الأميركية إحدى نتائج استطلاعات الرأي التي أجريت في الدول السبع الكبرى والتي عبرت عن عدم رضاها عن السياسية التي تتبعها الدولة في إدارة البلاد. فكانت النسبة ٧١٪ في الولايات المتحدة الأميركية، ٧٠٪ في كندا، ٦٣٪ في بريطانيا، ٦١٪ في فرنسا[١]. إن هذا الإسطلاع أظهر شعور الناخبين إزاء قادتهم الذين لا يرون فيهم زعماء ذوي رؤية مستقبلية. وأظهر أيضاً أن الدول الغنية ليست مستعدة للقيام بالتضحيات ولا إحداث تغيرات يمكن أن ينتج عنها مشكلات حادة. هذا الجو العام غير ملائم لظهور شخصيات بطولية أُسطورية. ولكن لا يجوز أن نضع اللوم على شخصية الرئيس، فسوء الإدارة قد اجتاح المؤسسات التي أصبحت فريسة أزمات اقتصادية واجتماعية وحتى بيئية.

بانتهاء الحرب الباردة، لم تعد روسيا العدو المخيف فأصبح مبدأ الزعامة قائماً على التفاهم والإجماع على حل الأزمات. حتماً أن فرنكلين روزفلت ونستون تشرشل كانا النموذجين المثاليين لما يمكن تسميته «رجل الأزمات». ويقول البروفسور جون غاردنر الأُستاذ في جامعة ستانفورد ووزير الصحة والتعليم السابق: «الأزمات المتفجرة تصنع قادة عظاماً أما الأزمات الصغرى فلا تفعل»[٢].

جان لاكوتور هو من كبار المؤرخين الفرنسيين وأحد أهم المحللين للحقبة الديغولية يشرح هذه المقولة بأُسلوب مختلف: قائلاً لم نعد ندري من هم أعداؤنا ومن هم أصدقاؤنا، لم نعد نعلم تحديداً أين يمكننا أن نحارب[٣]؟.

---

(١) مجلة التايم: ١٣ تموز ١٩٩٣ صفحة ١٣.

(٢) المرجع ذاته.

(٣) المرجع ذاته.

٤ ـ النظام الدولي الجديد في مواجهة الزعامة:

لقد شكل النظام العالمي الجديد أبرز الأهداف التي حاول الرئيس الأميركي جورج بوش بلورتها وتنفيذها. واليوم يواجه الرئيس بيل كلينتون صعوبات في تطبيقها مع العلم أن نظاماً مماثلاً برز في مرحلة سابقة ونجح في تنظيم العلاقات بين الدول. إن أحد الأسباب التي صنعت زعماء كفرنكلين روزفلت وتشرشل من عمالقة هذا القرن كونهم ربحوا مرحلة السلام تماماً كما ربحوا الحرب. فمع حلول عام ١٩٤٥ كان هؤلاء مستعدين لخلق عالم جديد بإطلاق مبادرات لانشاء مؤسسات دولية كنظمة الأمم المتحدة والنظام المالي الدولي في «بروتون وودز» ومنظمة التجارة الدولية «الغات». وقد توالت معها المؤتمرات والمواثيق فحيث كان العالم غارقاً في اتون الحرب كان الزعماء يتحضرون ويخططون لمرحلة ما بعد الحرب.

يرى كورت بيدنكوفت رئيس وزراء ولاية ساكسونية الألمانية، وأحد أهم المفكرين السياسيين الألمان، إن فشل الزعامات يعود إلى تراجع المستوى الفكري والثقافي لدى المسؤولين. فهنالك رفض للتطور السياسي الموازي للتطور الحاصل في معظم المجالات الأخرى. ففي قمة الدول الصناعية السبع كان الفشل جلياً لزعماء العالم في العمل سوية على حل المشاكل التي تعصف بالبشرية. يقول بيدنكوف: لقد شهدنا عولمة صناعة التكنولوجيا والاتصالات وجاء دور الاقتصاد. كل شيء أصبح مترابطاً متواصلاً أما في عالم السياسة فما زلنا في مجاهل القرون الوسطى.

إن القرية العالمية المتمثلة بوسائل الإعلام المختلفة ساهمت في جعل نجوم السياسة الدولية أكثر عرضة للإنتقاد وأبرزت مساوىء الزعامات بصورة أفضل من أي وقت مضى. يقول لورنس مارتن مدير المعهد الملكي للأعمال في لندن: «حين يسخر الإنكليز والالمان من الرئيس كلنتون فإن خبرا كهذا يصل بصورة أسرع إلى الشعب الأميركي وبالتالي يعطيه قدرة أكبر على تصحيح آرائه». إن التلفزيون اليوم يزيل الأوهام ويساعد على إظهار الحقائق فيعري الشخصيات العامة ويظهرها على علاتها. فإدمان ونستون تشرشل الكحول وعلاقات روزفلت الغرامية لم تكن في حينها من الأخبار الشائعة على نطاق واسع. من جهة أُخرى لم يكن متوقعاً من زعماء الماضي أن يتحلوا

بالمؤهلات الخارقة التي يطلبها الناخبون اليوم من زعمائهم. روبيرتو داماتا، عالم الإنتروبولوجيا في جامعة نوتردام الأميركية يحدد المميزات المطلوبة من الزعيم أو رئيس الوزراء:

«يجب أن يكون دون جوانا، انديانا جونز مغامر وأنشتاين مجتمعين في شخص واحد. يجب أن يكون جذاباً مثيراً وبارداً رابط الجأش في آن واحد» ويتابع «إن دول اميركا اللاتينية والعالم العربي لديها مشكلة النظرة الألوهية والمنزلة المقدسة التي تراها في زعمائها. في المقابل أن الديمقراطيات الغربية لديها مشاكل من نوع آخر: نحاول دائماً استنباط أفكار جديدة أما زعماؤنا فإن نجمهم سريع الأفول».

من جهة أُخرى استلزم مارغريت تاتشر أكثر من أحد عشر عاماً لتفقد بريقها وتتنحى عن رئاسة الوزارة في بريطانيا علماً أنها لم تشبّه يوماً بانشتاين. حتى في مطلع الثمانينات التي شهدت ركوداً اقتصادياً أسوأ بكثير من ذاك الذي نشهد نهايته اليوم فإن المرأة الحديدية كما يسمونها كانت تملك دوماً قوة العزم والتصميم: «أنا لا أملك سياسة توافقية بل أن سياستي مرتكزة على مجموعة من المبادىء والثوابت». في النهاية فإن فشلها في العمل السياسي التوافقي ساعد على إنهاء دورها ولكن مع ذلك أقنعت العديد من البريطانيين بغد أفضل ومستقبل مشرق. أما جون ميجور فقد بدا غير مؤهل للزعامة. في المقابل فإن حزب العمال المعارض لا يملك أجوبة أفضل على المشاكل الداخلية حتى أنه أصبح أقرب إلى المحافظين في تمثيل آراء الطبقة الوسطى. إن الناخبين معذورون في عدم الوثوق بأي من الفريقين حيث أنهم أصبحوا متأكدين من أمر واحد: السياسات المحلية أصبحت غير بناءة. ربما يعود هذا الفشل ولو جزئياً إلى رغبة الأنظمة الديمقراطية في أن تلعب الدور الأساسي في حياة شعوبها وأن تمتلك كل الأجوبة على كل الأسئلة المطروحة. إن الدول الغربية قد ألقت عن كاهلها مسؤولية حل معظم القضايا المطروحة فخلقت موجة من المطالب الشعبية الأمر الذي جعلها تدفع غالياً ثمن هذه السياسة.

مع ولادة النظام العالمي الجديد كان الرئيس بوش قد حدد سياسة تعامله مع القضايا الأمنية كما عالج عدداً منها بنسبة متفاوتة من النجاحات:

١ ـ حرب الخليج وأُسلوب الرد الحازم على عدوان مماثل.

٢ ـ رفض أي تغير في الحدود السياسية للدول.

إلاّ أن هذه المسائل ما زالت غير واضحة المعالم خاصة مع الإنهيار العنيف للاتحاد اليوغسلافي. فالرئيس كلنتون لم يكن حازماً في فرض الحل الأميركي لهذه المشكلة. صحيح أنه رد بقسوة على العدوان الصربي لكنه في المقابل لم يجد حلاً لمسألة التدخل العسكري لقوات الأُمم المتحدة في نزاع مستقبلي قد يحصل. ويعتقد الكسندر بسمرتنيخ وزير الخارجية السوفياتية السابق والذي يشغل الآن منصب مدير المعهد الدولي للسياسة الخارجية في موسكو: «إن المشكلة هي أن زعماء اليوم قد تأقلموا مع معالجة القضايا الراهنة بعقلية الماضي لذلك يبدو هؤلاء غير قادرين على مواكبة التحديات والتطور الهائل الذي طبع نهاية هذا القرن». وهو يشدد على الفصل بين الديمقراطية و «الإنجازات الديمقراطية» كانتخابات الرؤساء والمجالس الاشتراكية. فهنا يكمن التحدي الكبير. فمع بروز خطر التوتاليتارية تبدو المجتمعات الديمقراطية مقتنعة بأن مجرد وجود آلية فعلية لاختبار الرؤساء والمسؤولين تكفي لتدعيم المسار الديمقراطي في البلاد. ففي القرن التاسع عشر كان نقاش الفلاسفة يتناول ماهية الديمقراطية وآفاقها. في بريطانيا كان جون ستيوارت ميل الليبرالي مقتنعاً بأن المناقشة المستمرة لمبادىء الحرية والسعادة أمر حيوي وإن تطور المجتمعات يفرض تطوراً موازياً لمسألة الحريات وذلك خشية أن تقع الدول في فخ القرارات المعلبة. من الواضح أن العالم بحاجة إلى مبادرات بناءة من نوع جديد. قال ونستون تشرشل مع نهاية الحرب الثانية: «يجب أن نطور ذاتنا لنواكب التطور الحاصل في العالم أننا نجد صعوبة في مجاراة التطور الهائل لهذا العالم الذي يعاد بناؤه فنتعامل مع الحاضر بعقلية الماضي».

إن الدول الصناعية الكبرى يمكن أن تصبح القوة المحركة لأي تغيير إيجابي متوقع لكنها مدعوة إلى إيجاد الأرضية المشتركة الضرورية لأي تعاون بناء. فهذه الدول تشكل أكبر تجمع للدول على الأرض. ان اجتماعاتها قلما تؤدي إلى نتيجة تذكر. إن المجهود الجماعي لهذه الدول يمكن أن يساهم بفاعلية في تقدم البشرية

وتطورها. في حين أن العمل الفردي قد أثبت أنه لا يحقق الكثير. على أية حال أن زعماء الدول مدعوون إلى إعادة النظر في أساليبهم القديمة وإحاطة أنفسهم بطاقم عصري من المستشارين المواكبين لقضايا العصر وتحدياتهم تماماً كما فعل الرئيس ترومان في محاولة مواصلة المسيرة الأسطورية لفرنكلين روزفلت.

إن مهندس الإتحاد الأوروبي جان مونيه يقول في تحليله عن هذا العجز: «إن هناك نوعين من البشر: من يريد أن يكون شخصية مهمة ومن يريد أن يقوم بإنجاز مهم.

النوع الأول يتألف من نجوم الإعلام في عصرنا الحالي وهم يكونون عالماً جميلاً ومخادعاً في الوقت نفسه، أما الزعماء الحقيقيون فإن مهارتهم تنبع من قدرتهم على التمييز بين المسائل المهمة والمسائل غير المفيدة. يجب عليهم أن يشعروا العالم بوجودهم تماماً كما عليهم أن يعرفوا كيف يجب أن يصمتوا».

هل يمكننا أن نحظى يوماً بهذا النموذج من الزعماء؟ إن المعطيات الحالية غير مشجعة. ففي المجال السياسي هناك نقص في أصحاب الأدمغة والأفكار المبتكرة. نحن إذاً بحاجة إلى مبدع من نوع آخر إلى ماركس جديد أقل تعقيداً وكارثية. ففي مكان ما من هذا العالم هناك فلاسفة مغيبون.

٥ ـ نحو زعامة من نوع آخر:

في عصر انحسرت فيه البطولات نتساءل من أين يأتي الزعيم؟ وفي زمن لم تعد العشيرة والطائفة والحزب الاحادي مصدر إنبعاث الزعامة، لم يبق أمام الشعوب إلاّ طريق الديمقراطية المباشرة. تؤكد بعض النظريات أنه مع بداية القرن المقبل سوف يلوح في الأُفق إكتمال النموذج الديمقراطي، الذي كان في معظمه نظاماً تمثيلياً، لم يستطع، حتى في أعرق الدول ديمقراطياً، من إشراك الشعب في صنع القرارات حيث لم يتجاوز عدد المشاركين في الانتخابات ٥٠٪.

سيكون التوجه في القرن الآتي إلى نوع من الديمقراطية التي ترتكز على نظام الإستفتاءات بحيث يدعى الشعب إلى صناديق الإقتراع مرة على الأقل في السنة. إن

دعوته حالياً مرة كل أربع سنوات أو ستة سنوات لانتخاب نواب أو رئيس للجمهورية كانت أبرز نواقص الديمقراطية التي سادت في القرنين التاسع عشر والعشرين. إذ أن القيادة انحصرت في أقلية مارست السلطة بمعزل عن الأكثرية المتفرجة مما أتاح المجال للفساد في السلطة السياسية والإدارات الحكومية وانتج تالياً قيادات باهتة غالباً ما انتهت رموز كثيرة منها أمام المحاكم.

ولا يمكن في هذا المجال أن نتجاهل ثورة المعلومات والاتصالات التي من شأنها أن تساعد في إبراز قيادات جديدة كما تساعد في عملية إشراك الشعب مباشرة في صنع القرار كما يحصل حالياً في سويسرا حيث سيعطى كل مواطن لديه جهاز كومبيوتر في منزله ـ مرتبط بجهاز مركزي ـ فرصة التصويت الكترونيا على أي قرار يعرض على الشعب وفي مقدم القرارات التي ستطرح الميزانية ـ ميزانية الكانتون والميزانية الفدرالية ـ. وثمة من يتوقع في حال نجاح هذه الطريقة في جعل هذا الاستفتاء أُسبوعياً بحيث يدعى الشعب الكترونياً في نهاية كل أُسبوع إلى إبداء رأيه في قائمة من المشاريع والقرارات المقترحة.

هل نأمل أن يكون القرن الحادي والعشرين قرن العودة إلى الشعب تنبثق منه زعامات جديدة؟

إمارة الحرافشة
مقاربة سوسيولوجيّة

فؤاد خليل

مدخل منهجي:

عديدون من قالوا[1] في الحرافشة:

● المؤرّخ الدّيني رأى في حكم أمرائهم الأوائل، سيرة حسنة تميّزت بإجراء العدل وإظهار الحق في الرّعيّة. ثمّ وسمهم بعد انقضاء تلك السّيرة بأنّهم ظلاّم جائرون قد ابتعدوا عن حكم الله في خلقه، وسلكوا طريق القمع والقتل والتشريد. أمّا ديدبهم إلى ذلك فهوس سلطويّ قاتل لاخلاص منه إلاّ بنقاء الطوية وتهذيب النفوس ثمّ العودة والاحتكام إلى سيرة الأسلاف الصّالحين.

● والباحث التاريخي ساءه الأسلوب الأوّل في البحث، وأخذ عليه لغة التقويم والأحكام فآثر حال ذلك الشروط الأكاديميّة في الدّراسة التاريخيّة، الأمر الذي جعله ينقّب ويمحص، غير أنّه بالمقابل لم يحاذر بعد جهده الشّاق الوقوع في دائرة التّبرير الأيديولوجي حيث ارتكز مضمر نصّه إلى ممارسة العسف النظري في قراءة الواقعة التاريخيّة، وذلك عن طريق أسرها تحت أحكام ومبادىء سياسيّة يؤمن الباحث بصحتها شبه المطلقة في الكشف عن الحقيقة التاريخيّة «الضّائعة» برأيه منذ أمدٍ بعيد...

(١) نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى الدّراسات التّاليّة:
أ ـ الشيخ قاسم الرّفاعي: بعلبك في التّاريخ ـ المكتب الإسلامي ـ ط ١: ١٩٨٤
ب ـ د. حسن نصر الله: تاريخ بعلبك ـ مؤسسة الوفاء ـ ط ١: ١٩٨٤
ج ـ مخايل ألوف: تاريخ بعلبك ـ المكتبة الظّاهرية ـ دمشق: ١٩٠٤.
د ـ طنوس الشدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان ـ منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٧٠
هـ ـ كمال الصليبي: منطلق تاريخ لبنان ـ بيروت ١٩٧٩.

هكذا كان على سبيل المثال نقده للقمع الحرفوشي يأتي على بعض من الخفر والحياء، في حين كان رأيه في طور ازدهار الإمارة، منطوياً على كثير من الحماس والتقدير. هنا يكون التأرجح بين هذين الحدّين من التبرير أحد الشّواهد الدّالة على غياب منهجية علميّة صارمة تشكل الخيط النّاظم لقراءة الأحداث التّاريخيّة قراءة جدليّة تكشف عن قوانين التّرابط والتكامل والانقطاع والتّجاذب داخل بنية اجتماعيّة حدّدة.

● أمّا المؤرّخ «القديم» فنموذجه الأوّل كتابة تاريخيّة عملت على تظهير تاريخ الجبل وتغطية أحداثه ووقائعه؛ وقد استلهمت في ذلك ثنائية أيديولوجيّة تفيد أن هناك مركزاً يملك تاريخاً مفصّلاً، وأطرافاً لها تواريخ ملحقة به.

هذه الثنائية التي وسمت الأدبيّات التّاريخيّة بطابعها، جعلت المؤرّخ يفقد القدرة على إنتاج التاريخ الفعلي للمسألة الكيانيّة[1] في لبنان والتي تتمثّل في أحد وجوهها في المشكلة التّاريخية للأنفصال والاتصال بين المركز والأطراف.

والنموذج الثّاني في هذا الباب مؤرّخ «شاهد» اكتفى فقط بتسجيل الأحداث ووصفها، وهو على اعتقاد أنّه بمجانبة التحليل والعزوف عن الاستخلاص، يكون قد انحاز بكل دقّة إلى الأمانة العلميّة، وكأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلاّ على قاعدة الخشية من القراءة التحليلية أو أسر الوعي التّاريخي في نطاق الفعل الإنشائي. إنّ الأمانة هنا سواء وعي الأمر صاحبها أم لم يعِ ذلك؛ تكون في الحالتين أمانة تاريخ رسمي يعمل على توثيق أحداث الدّيوان في الإمارة ويسجّل بصرامة أرشيف الأمراء وبطانتهم. أمّا إذا أراد أن يوسّع حدوده إلى مدى أكثر رحابة فسبيله إلى ذلك منظور وصفي يصور الخارج الاجتماعي جمهرة من العامة لا تكون إلاّ على انقياد وتبعيّة في جانب، أو على انسياق فطري إلى الشّعب والفتن في الجانب الآخر من حياتها العامّة.

من جهة أخرى انطلقت الأبحاث[2] السوسيولوجيّة في لبنان حول نظام الإمارة

---

(١) الكيانيّة: انتظام البنى الاجتماعيّة على قاعدة تجزيئية غالبة على وحدتها العامّة.

(٢) نشير هنا أيضاً إلى الدّراسات التّالية:

أ ـ د. وجيه كوثراني: الاتجاهات الاجتماعيّة ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ـ معهد الإنماء العربي ١٩٧٦.

والنّظام الاجتماعي الاقتصادي العثماني؛ من منظومة من الأدوات المعرفيّة والنّظريّة التي خضعت وما زالت لجدل واسع بشأن صلاحيتها في مقاربة الواقع الاجتماعي والتاريخي لنظام السلطنة.

● فالعصبية بكلّ أشكالها، اختبرت نفسها في هذا المجال واندفعت في تجربتها مدّعية بقوة رفع الغبن المعرفي الّذي لحق بواقع البلاد الشّرقيّة، وأدّى إلى طمس القوانين الخاصّة لانتظامها التّاريخي؛ غير أنّها في واقع الأمر لم تفلح سوى في تبرير وشرعنة الحرب الأهليّة التي شهدتها تلك البلاد وما زالت.

● والمفهوم الآسيوي للانتاج دخل معترك المقاربة فأسر الواقع في نطاق مخطط اختزالي تبسيطي للتطور التّاريخي، حيث كانت دوغمائية نظرته إلى القانون العام تغيّب التاريخ الفعلي للخاص في حركة تشكّله وتناقضاته الاجتماعية الملموسة.

● ونظريّة التّحليل الطبقي شاءت أن تُدلي بدلوها على هذا الصّعيد، فاختنقت داخل رؤية اقتصاديّة بائسة لم تستطع بفعلها سوى الحديث عن تراتب طبقي ناجز ومتبلور لا يلبث أن يولّد صراعاً بين القوى التغييرية والقوى السّلفيّة والرّجعية، غير أن النّظرة هذه أخفت في الحقيقة طبيعة المستوى الاقتصادي ودوره في التكوين الاجتماعي القائم. لذلك فوجئت بضعف قدرتها النّظرية على رصد قوانين الصّراع في دولة الخلافة، ولم تعد تجد النفع الكثير في استلهام مفاهيم مثل: المحدّد والمسيطر ـ البنية التّحتية والبنية الفوقيّة، وسواها من مفاهيم وأحكام مسبقة.

إنّ الاشكاليّة الأساسيّة التي يطرحها الواقع في بلاد الإمارة تتمثّل في أن تكوينه الاجتماعي ينطوي على تناقضات معقدة سرعان ما تصل في لحظة تفجرها إلى قسمة هذا التكوين على قواعد كيانيّة متصارعة تفضي إلى شكل صراعي غالب هو الحرب الأهليّة المديدة التي لا تلبث أن تضع أمامه خيارات التجزئة والتفكك وإعادة النّظر الجذرية في تاريخ تشكّله البنيويّ.

= ب ـ أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للانتاج؛ دار ابن خلدون ١٩٧٩
ج ـ د. عبد الله حنّا: القضيّة الزّراعيّة والحركات الفلاحيةِ في لبنان وسوريا ـ دار الفارابي ١٩٧٥.
د ـ معود ضاهر: الجذور التّاريخيّة للمسألة الطّائفيّة ـ معهد الانماء العربي ـ ١٩٨١.

ولأجل الرّدّ على هذه الإشكاليّة، درسنا التكوين الاجتماعي في الإمارة من منظور ارتباطه بالنظام الاجتماعي الاقتصادي القائم في السّلطنة، ومن وحي مفهوم الاقطاع العسكري المركزي[1] الذي سمح لنا كما نعتقد من أن نقارب قوانين تحوّل الصّراع الاجتماعي إلى حرب أهليّة متجدّدة، وأن نجد ذلك في طبيعة التكوين نفسه لا في دور العوامل الخارجيّة التي اتخذت في الأدبيّات النّظرية الشّائعة دوراً كبيراً كاد يلامس في زعمها فعل القدر والأسطورة.

في هذا السّياق رأينا أن درس نظام الإمارة يكتسب أهميته من الرّدّ على الموضوعات التّالية:

١ ـ إذا كان الإقطاع العسكري المركزي في الدولة السّلطانيّة عامة، يتشكل من التّوحّد بين قوى السلطة المركزيّة وطبقة العسكريين المقطعين، فكيف تبلورت طبيعة هذا التّوحّد في دولة الخلافة العثمانية، وعلى صعيد النظام القائم في بلاد الإمارة؟

٢ ـ لماذا عمد العثمانيون إلى تقسيم البقاع إلى إمارتين؟. إمارة البقاع التي تتناسب حدودها اليوم إلى حدٍّ بعيد مع قضاء البقاع الغربي وإمارة بلاد بعلبك التي تتوافق هي الأخرى بشكل عام مع حدود قضاء بعلبك.

٣ ـ لماذا ضُربت محاولة يونس الحرفوش في إعادة بناء دولة البقاع الكبرى؟ هل شكّلت إمارة البقاع وبلاد بعلبك منذ مطلع القرن السابع عشر نقطة توازن في الصّراع بين ولاية الشّام، وإمارة الجبل؟

هل هذا ما جعل أرض الإمارة ساحة صراع مفتوح يتقرر بنتيجته طبيعة التّوازن المذكور وحدوده؟.

---

(١) الإقطاع: نقترح التّعريف التّالي للإقطاع في دولة الخلافة:
«الإقطاع هو سيرورة نظام التوزيع المركزي للملكيّات على قاعدة الأمر والتّبرير التاريخيين».
أنظر: فؤاد خليل: الإقطاع الشّرقي ـ بين علاقات الملكية ونظام التّوزيع ـ دار المنتخب العربي، ١٩٩٦ ص: ٨.

وهل هذا ما يفسّر وقوع البقاع العزيزي تحت سيطرة إمارة الجبل في بعض مراحلها المعنية والشّهابيّة؟

٤ ـ هل شكّلت إمارة البقاع وبلاد بعلبك مادة للمساومة بين إمارة الجبل ومركز الولاية في دمشق؟ هل استطاع الحرافشة أن يواجهوا تلك المساومة أم تراهم أخفقوا أمام أحكّامها؟

٥ ـ إذا كانت الصّراعات الدّاخلية في بلاد الإمارة عامة أمراً مألوفاً وشائعاً بين الأسر الحاكمة، فإنّها اتخذت عند الحرافشة شكلاً تاريخيّاً مميزاً جعلها تتصف بنوعيّة مختلفة من الحدّة والشّمول. فهل كانت هذه الصّراعات تعبيراً عن حالة من الاختناق السّياسي التي عاشتها الإمارة الحرفوشيّة في نطاق صراعها مع كلّ من إمارة الجبل والدّولة العثمانية؟ أم إنّها تعبير عن أزمة انتقال الملتزم إلى طور «السّيّد الاقطاعي»؟ أ يعود ذلك إلى أسباب أخرى؟

٦ ـ كيف انعكست وتيرة التّوحد السياسي بين الأمير الحاكم، والعصبيات المقطعة، سواء في فترة انضباطه أم في فترة اختلاله؟. وما هي النتائج التي تتولّد عن هذه الوتيرة؟

لقد عمدنا بغية الرّدّ عن هذه الأسئلة، إلى ربط الممارسة النّظريّة بالممارسة التجريبية كبرهتين لا يمكن فصم عراهما عن سيرورة المقاربة. وهذا ما جعل البحث وهو يتفحص موضوعاته المذكورة يرتكز إلى الخطوات المنهجيّة التّالية:

١ ـ العمل على المراجع التّاريخيّة في عرض المعطيات وعقد المقارنات المطلوبة، بغية التدقيق بأكبر قدر ممكن في صحّة وقوع الأحداث، وعدم الانحياز إلى المضمرات الأيديولوجيّة التي قد تنطوي عليها نظرة هذا المؤرّخ أو ذاك.

٢ ـ العمل على الوثائق[1] لما لها من أهميّة سوسيولوجيّة في أغناء المعطى التّاريخي وسدّ النقص الذي تقع فيه بعض المصادر والمراجع، أو فيما تقدمه من مواد قد تصلح لرفد البحث بعناصر معرفيّة تشحن التحليل بالمزيد من الشروط العلميّة.

---

(١) الوثائق: حصلنا من مركز الوثائق التاريخيّة في دمشق على أربعين وثيقة وهي تغطي فترة زمنيّة واسعة في القرنين الثّامن عشر والتاسع عشر. من تاريخ السلطنة العثمانية.

٣ ـ إجراء المقابلات المنظمة وغير المنظمة من أجل التّعرّف على وقائع لم تأت على ذكرها المصادر والوثائق من دون أن نغفل بالطّبع عن تفحصها وتدقيقها والتأكد من موضوعيتها، لئلا تكون قد خضعت لنظرة ذاتية حملتها إليها آراء المستجوب وأفكاره المنحازة أو الرازحة تحت وطأة هذه الأيديولوجية أو تلك.

إن هذا البحث ليس جهداً سرديّاً يكتفي برصف الوقائع وضبطها في نطاق تأريخي صارم، بل هو عرض المعطى من منظار تحليلي يتوخى الإجابة عن الأسئلة المطروحة فلا يتوقف عند لغة الوعظ والتقويم، ولا يرى في القول في الإمارة ونعتها بأوصاف سلبيّة أو إيجابيّة، فائدة علميّة أو قيمة تاريخيّة ذات شأن.

أن يحضر البقاع وبعلبك في الكتابة التاريخيّة والاجتماعية يعني أن يرفع عنهما الغبن بعد أن ظلما مرتين:

في الأولى عندما غُيّبا عن التأريخ الاجتماعي وألحقا بهذا المركز أو ذاك، وفي الثانية حينما كتب فيهما بعين لا تنفذ برؤيتها إلى ما وراء الوصف والأدلجة..

نظام الإقطاع في السّلطنة

انطلق بنو عثمان من سهوب آسيا الوسطى إلى شبه جزيرة الأناضول، حاملين راية الجهاد ضدّ البيزنطيين ومزودين بتراث إسلاميّ عريق في مواجهة هؤلاء الأعداء، فاكتسبوا بذلك شرعيتهم التاريخيّة الدّالة في أحد منطوياتها على مشروع تاريخي كبير لم يلبث أن اتجه من طور إمارة تعيش في كنف سلطة السلاجقة في «قونية»، إلى طور سلطنة مترامية الأطراف تشغل حيّزاً كبيراً من أحداث التاريخ العالمي في العصرين الوسيط والحديث على حدّ سواء.

على قاعدة هذه الشّرعيّة، نجح العثمانيون في تكتيل واستيعاب الكتل الشعبيّة حول مشروعهم وفي نطاق خدمة أهدافه، فانخرطت الآخيات[1] في أطره وصِيغ في سياق مراحله الأولى خطاب شعبوي يستلهم شعارات المساواة والعدل والأخوة ولم يلبث بعد ذاك أن تغذّى من عمليّة العثمنة الواسعة التي جرت في الأناضول بعناصر جديدة أرفدته قوة وصلابة، وجعلته ينفتح على دوائر استيعابيّة أشمل من ذي قبل، ممّا جعل الدّولة بالتّالي تتشكّل من خليط هائل من الأقوام والشعوب والأثنيات. في الواقع قدمت الدولة العثمانية تجربة غنيّة ومعقدة في قانون الاستيعاب الإسلامي كما بلورته تاريخياً في دولة الخلافة الأخيرة التي طبقت الإسلام كسابقاتها، عقيدة سلطوية حاكمة ومنظمة لبنى العلاقات بين الحكام والمحكومين.

هكذا جاء انضواء الآخيّات تحت لواء المشروع الأمبراطوري وتعاظم وتيرة العثمنة في دار الحرب، يفسران إلى حدْ بعيد النجاحات السّريعة والباهرة التي حققها ذاك المشروع في حركة فتوحاته الواسعة على امتداد القرون الثلاثة الأولى من تاريخ السّلطنة. وفي نطاق هذه التجربة وبالموازاة معهما، صنّف بنو عثمان الأراضي

---

(١) الآخيّات: جمع آخي وهي منظمة دينيّة اسلاميّة ذات صيغة عسكرية.
نشير هنا أن شرح الألفاظ التركية والفارسية مأخوذ في معظمه من: هاملتون جب وهارولد باوون: المجتمع الإسلامي والغرب ـ تر. د. أحمد عبد الرحيم مصطفى ـ مراجعة د. أحمد عزّت عبد الكريم ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٧١.

المفتوحة أراضٍ أميرية[1] تعود ملكيتها للدّولة، حيث اعتبر السلطان مالكها الأعلى، وقد جاء نظام توزيعها إلى قطاعات عسكرية يخدم مشروعهم التّاريخي عبر ارتكازه إلى قوى عسكرية شكلت العمود الفقري في الاندفاعة الأولى للفتوحات العثمانيّة.

في هذا السّياق كان منح الديريلكات للفرسان السّباهية لا يشذّ عن الموروث التّقليدي للدولة السّلطانية عامّة في توزيع الاقطاعات؛ إذ أن منح هذه الديريلكات للأقطاعيين كان تمّ لقاء تقديمهم «جبه لين» أي تابعين بما يتناسب وإيراد اقطاعاتهم أثناء تأديتهم للخدمة العسكرية، لكن الاقطاع العسكري العثماني لم ينحصر أساساً في صفوف الأثنية الحاكمة. بل اشتمل على جميع أفراد الاثنيّات شرط إسلامهم. وفرض جديده أيضاً على السُّباهي أن يقيم في أرضه المقطعة ويستثمر بنفسه جزءاً منها، ثمّ أناط به حقّ إقامة القضاء على الرعية في اللّواء أو السنجق التّابع له، ومنحه إلى جانب ذلك حقّ توريث اقطاعه إلى أبنائه وفق شروط وقيود معيّنة، ممّا جعل الإقطاع في الدّولة العثمانية يطوّر ما كان قائماً في عهد آل زنكي ويتماثل إلى حدّ بعيد مع مفهوم الإقطاع في الغرب، ويحافظ في الآن نفسه على طابع شرقي قديم يتمثل في الانتظام غير المستقرّ لآلية التّوزيع المركزي بشأن الثروة الاجتماعيّة والأرض.

من ناحية أخرى وزعت الدولة الاقطاعات على طوائف الجند الأخرى

---

(١) أراضٍ أميريّة: تتكون هذه الأرض من الفئات التّالية:
أ ـ الاقطاعات: وتندرج تحت أسماء مختلفة وتعرف بشكل عام باسم ديريلكات (جمع ديريلك بمعنى رزق) ويذهب الدّخل الناتج منها إلى حائزيها الفرسان (السباهية وهؤلاء هم الفرسان الاقطاعيون).
ب ـ الخاص الهمايوني الشريف أو الأراضي السلطانية التي يعود دخلها إلى خزانة السلطان الخاصة وعائلته.
ج ـ المراعي والغابات ويحوزها موظفو الدولة ومتعهدو الضرائب والمزارعون.
د ـ الأرض المتروكة أو الموات وهي الأرض غير المملوكة لأحد.
وقد قامت في أرجاء السلطنة أشكال أخرى من الملكية منها:
أ ـ الملكيّة الخاصّة وهي ملكية محكومة ومقيدة بشروط محدّدة.
ب ـ ملكية الوقف أو الأحباس وهي الأراضي الموقوفة لأغراض دينيّة وخيريه.
ج ـ الملكية المشاعيّة.

كالمسلّمين[1] والبايات والسلحدارات مقابل خدماتهم العسكرية، ونظمت العلوفة جيّة[2] المرتزقة على أساس إقطاعي شبيه بتنظيم الفرسان السّباهية. هذا التنظيم العسكري للاقطاعات، أفضى بالطبع إلى بناء دولة عسكرية اقطاعيّة من نوع خاص سرعان ما تبلور شكلها التّاريخي ذاك حين اعتمدت على نظام الدّوشرمة[3] في بناء قوّة عسكرية انكشاريّة، ولم تلبث أن غدت القوّة الضّاربة بين فئات الجند في الدّولة، وأمست العلامة البارزة في التنظيم العسكري العثماني، والمظهر التاريخي الفريد الذي تميزت به السلطنة إن كان من حيث نمط تنظيمها المذكور أو من حيث نوع العلاقة التي أقامتها مع الأقوام غير المسلمة في داري الإسلام والحرب.

أمّا الاقطاعات في الخواص الهمايونيّة والأراضي الأميريّة غير المقطعة أساساً إلى عسكريين كالمراعي والغابات فقد خصّصت إلى موظفين مدنيين ومتعهدي الضّرائب، بغية تغطية نفقات السّلطان وحاشيته وأعباء الإدارة المركزية ذي التركيب البيروقراطي الواسع. لقد شكل الفرسان السّباهية وطوائف الجند المقطعة القوات الرّئيسة في المراحل الأولى من تاريخ السلطنة، ولما أنشئت طائفة الانكشاريّة توسعت طبقة العسكريين المتوحدة سياسياً مع قوى السلطة، وأضحت سياسة الاستيعاب العثمانية ترتكز إلى أسس أكثر صلابة ومتانة، إذا ارتبط مصير السّباهية باستقرار السلطة المركزية وقوتها، وعرف القابي قول [4] بأولاد السلطان أو عبيده للتدليل على مدى ولائهم وعمق ارتهانهم للرأس الأوّل في الدّولة.

لكن ذاك التّوحّد الذي أوصل السلطنة إلى قمّة أمجادها لم يلبث ان أصابه الإختلال والإضطراب منذ أن أخذ جيش الأرقاء يهمش تدريجيّاً قوى التنظيم الإقطاعي والقوى العسكرية الأخرى. حينذاك تعاظم ضغط النفقات العسكرية واشتدت

---

(١) المسلّمين: فرقة من الجيش معفية من الضّرائب.
البايات أو البيادة: فرقة من المشاة.
السلحدارات: حملة السّيوف.

(٢) العلوفة جيه: فرقة من الجيش تتقاضى مرتبات محدّدة لقاء خدمتها العسكرية.

(٣) الدّوشرمة: ضريبة الدّم التي فرضت لبناء الانكشارية أو الجيش الجديد.

(٤) القابي قول: لفظة تدلّ على الجيش الانكشاري.

حاجة الدولة إلى الأموال بفعل احتياجات الحرب المندلعة على نحو شبه دائم في الولايات، وخاصة في أقاليم السلطنة الأوروبيّة. لذلك لجأ العثمانيون بدءاً من عهد سليمان القانوني إلى تأجير الخواص الأمبراطوريّة للملتزمين، ثم ما لبث بعد ذلك أن اتسع تطبيع نظام الإلتزام في الدّولة، فاشتمل على كل صنوف الأرض وفئاتها، وقد أدى هذا الأمر إلى تحوّل كبير في النظام الأصلي لحيازة الأرض، حيث تحوّلت الإقطاعات أمّا إلى أملاك خاصة أو إلى أوقاف، ممّا كان يقلل باطراد من مداخيل بيت المال المركزي الذي بدأ منذ أواخر القرن السّادس عشر يمرّ بارتباكات مالية ضاغطة سرعان ما تحوّلت وبسبب توقف إيرادات الغنائم إلى أزمة مالية عميقة أخذت عناصرها تتجذّر في أداء النظام الاقتصادي العثماني طيلة القرنين اللاحقين.

أن شيوع نظام الإلتزام في السلطنة أدى إلى انفكاك متمادٍ بين السلطة المركزية والقوى العسكرية والشّعبية المتوحدة حولها؛ وقد دلّ ذلك الأمر أن الدّولة دخلت طوراً جديداً في تاريخها، هو طور الإنحدار والتراجع وحينئذٍ كثرت التمردات والصراعات بين صفوف القوى العسكرية، فغدت قانوناً عاماً وغالباً على إدائها الوظيفي واستحال خطاب الشعارات الشعبوية في العدل والمساواة إلى خطاب سلطوي إخضاعي لا يأبه إلاّ لتعاليم النّهب المعمّم المرتكز إلى أداة معقّدة التنظيم تنحصر فيها مهمّة شرعنته وتبريره بواسطة أحكام وفتاوى غرضها الأوّل انتزاع الرّضى والقبول بها من كلّ فئات العامّة.

لقد برهن التنظيم الإقطاعي في مراحله الأولى عن مدى قدرته في ترسيخ أسس الاستيعاب وتمتينها وفي أكساب الدّولة الشروط المؤاتية للعثمنة الواسعة في أقليميْها الأصلييّن (الأناضول والروملي) حيث سمحت لها تلك العثمنة من نسج علاقات وطيدة ومستقرة مع أهل الذّمة في تلك البلاد، كانعكاس لنجاح الدّولة العثمانيّة على صعيد علاقاتها بالكتل الشعبيّة عامّة. لكن انتشار نظام الإلتزام الذي أفضى إلى تعميم القمع من أجل الجباية، أطاح بماضي المشروع العثماني وأظهر نظام الملل في شكله التّاريخي الجديد؛ قاعدة مادية صلبة تأسست عليها أشكال التجزئة المَجْتمعِيَّة في السلطنة، ونفذت أوروبا من خلالها إلى بلاد الشّرق تارة تحت شعار «الصليب» مباشرة أو تحت يافطة بنود الامتيازات الأجنبيّة تارة أخرى.

١ ـ الإقطاع العسكري العثماني منح من أرض الخراج[١] بعد تصنيفها أرضاً أميرية تعود ملكية رقبتها للدّولة، وقد توّج بذلك خط تطوّر الإقطاع في الدول السلطانيّة[٢] السّابقة، لكنّه اختص بمراحله الأولى بطابعه الوراثي وبإقامة السباهي في أرضه واستثماره جزءاً منها بنفسه، وبحقّه في مزاولة القضاء على أفراد الرّعيّة في السنجق أو اللّواء التّابع له. هنا يكون المقطع قد تماثل مع مفهوم السّيّد الإقطاعي الذي يقيم علاقات أبوية مباشرة بينه وبين فلاّحي مقاطعته من دون أن يصل هذا الأمر بالطبع إلى حدّ تصنيف الفلاح قنا مملوكاً والإقطاعي نبيلاً مالكاً.

٢ ـ لم ينحصر الإقطاع العثماني في «التيمار[٣] والزّعامت» وحسب بل اشتمل على اقطاعات خاصّة ذات طابع مدني، حيث خصصت إيراداتها لتغطية نفقات السلطان وحاشيته ومواجهة الأعباء المالية للإدارة المركزية في الدولة. على هذا النحو صُنّفت الإقطاعات في أرض الخواص[٤] والأراضي الأميريّة الأخرى اقطاعات سلطانيّة في شكلها الأوّل واقطاعات وظيفيّة في شكلها الثّاني.

٣ ـ استمدّ التيمار زخمه التّاريخي في شرعية المواجهة التي أطلقها المشروع العثماني بدءاً من منتصف القرن الثالث عشر، ولمّا أخذ دوره يتراجع تدريجيّاً، لم يكن ذلك بسبب الأحجام عن الالتزام بشرعيّته تلك، بل بفعل ارتهانها لنظام الدوشرمة الذي أفضى إلى حصرها على نحو رئيسي بالجيش الإنكشاري الثابت. مذاك الوقت أخذت النفقات العسكريّة تزداد تعاظماً وبدأت تشي بتبدلات في

---

(١) أرض الخراج: هي كل أرض افتتحها المسلمون عنوة أم صلحاً وجعلها الإمام وقفاً على مصالح الجماعة.

(٢) الدّول السلطانية: يبدأ تاريخ هذه الدّول فعلياً بدءاً من استيلاء البويهيين على الخلافة. انظر حول هاتين الحاشيتين: فؤاد خليل: المرجع المذكور سابقاً.

(٣) التّيمار: إقطاع عسكري يدرّ على حائزه سنوياً ما بين ثلاثة آلاف وعشرين ألف أقجة أو اسبرس (وحدة العملة).
الزّعامت: إقطاع عسكري يدرّ إلى حدّ مئة ألف أقجة سنويّاً.

(٤) الخواص: هو كل إقطاع يفوق عائده مئة ألف أقجة سنويّاً.

نظام التوزيع حيث لم يكن هدفها سوى امتصاص ضغط الاحتياجات المالية النَاتجة عن اتساع أرزاق الجيش الجديد الثّابتة منها والمتغيّرة على حدّ سواء. هكذا أجّرت في البداية الخواص الهمايونيّة في الدّولة ثمّ ما لبث أن توسّع فيها لاحقاً نظام التأجير أو الالتزام ليشمل الاقطاعات العسكرية ومعظم أنواع الأرض الأخرى.

٤ ـ إن الالتزام العثماني الذي يجد جذوره في مفهوم الضّمان[١] الإسلامي، لم يلبث توسعه ذاك أن حوَّل الاقطاعات العسكريّة إمّا إلى أملاك خاصّة أو إلى أوقاف خيرية ودينيّة، وإمّا إلى أملاك أميرية يعاد تأجيرها للملتزمين على عكس ما جاءت به النصوص القانونيّة التي تقضي بمنحها كديريلكات للفرسان السّباهية، الأمر الذي جعل عدد هؤلاء يصل في نهاية القرن الثّامن عشر إلى ربع عددهم عمّا كان عليه في سابق عهدهم.

آنئذٍ تحولت الإقطاعية العثمانية إلى مزرعة أو مقاطعة ضريبيّة تهيء الموارد الماليّة المطلوبة، فحلّ تبعاً لذلك الملتزم أو المقاطعجي مكان الإقطاعي «السّباهي» وشهد النظام الاقتصادي والمالي في الدّولة اختلالات عميقة ما لبثت أن أسست الأرضيّة الملائمة لدخول السلطنة طور الانحدار والتّراجع المديدين.

٥ ـ مثّل الالتزام خاصّة بعد تحوله إلى مالكانة[٢] شكلاً انتقالياً يتحرك بين ملكية الدّولة للأرض وملكيّة الملتزم والمقاطعجي الخاصّة لها، وقد ألّف هذا الشكل المتولّد عن التناقض بين المركزية والفردية أحد الأسباب العميقة لتفجر الصراعات الاجتماعية في السلطنة، والقاعدة الماديّة الصلبة لانطلاق الحركات المسمّات استقلالية، في الولايات والأقاليم.

هنا تكون الدولة العثمانية قد أعادت انتاج قوانين الصراع الاجتماعي في دولة الخلافة الإسلامية عامة، لكن ظروف العصر العثماني جعلتها تتفاعل مع تداخلات خارجية ضاغطة سرعان ما وضعت الحركات السياسية في الإمارات

---

(١) الضّمان: شكل من أشكال تلزيم الأرض.

(٢) المالكانة: نظام تعميم الالتزام وشيوعه في معظم أرجاء السّلطنة.

والسناجق والمقاطعات أمام خيارات انفصاليّة ارتكزت هذه المرّة إلى حماية أجنبيّة واسعة، فارتسمت في ضوء ذلك اشكاليات عامة ومعقدة كانت معالمها الأوليّة تتحرك قبل حلول المنتصف الثّاني للقرن التّاسع عشر على خط العلاقة التاريخيّة بين الوحدة والتجزئة، وفي نطاق مركب العلاقات بين الأكثرية المسلمة والأقليات من أهل الذمّة، وفي دائرة المواجهة القائمة بين التطوّر والركود، وحول الآثار النّاجمة عن كل ذلك في رسم المقاسات والصّيغ المستقبليّة المتعلقة ببناء الدّولة الحديثة في الشّرق.

٦ ـ إنّ تحوّل شكل الاستقلال من التيمار إلى المالكانة، توازى في طورين متعاقبين عرفتهما الدّولة العثمانيّة في تاريخها قبل التّنظيمات: الأول طور الاستيعاب المنظم لكل فئات العامّة وشرائحها الأمر الذي عكسه استتباب التّوحد السّياسي بين السلطة المركزيّة والقوى العسكرية والدينيّة الحاكمة. والثّاني طور اخضاع المعمّم للمحكومين الذي نجم عن انهيار التّوحّد بين السلطة والفئات الطبقيّة المسيطرة. ولعلّ تعاقب الطّورين يفسّره ذاك التحوّل في إداء نظام التّوزيع المركزي، فبعد أن كان هذا النظام يقوم في القرون الأولى من تاريخ السلطنة على قواعد مستقرّة وثابتة، شهدت آليته مع بدايات القرن السّابع عشر وتيرة مضطربة ومختلّة بحيث انحصرت وظيفتها حينذاك بمفاقمة التناقضات الاجتماعية القائمة وبحشد البنى بعوامل التأزيم والتفجّر على نحو مضطرد وشبه دائم.

إن تاريخ السلطنة، هو تاريخ دولة اقطاعيّة عسكريّة دينيّة توجت في مراحلها الأولى كلّ انجازات الدّول السلطانية السابقة، واحرزت نجاحاً باهراً في كيفية حكم المجتمع المتعدّد الأقوام والاثنيّات، وفي طريقة احتوائه وتدويله، لكنها ما لبثت وبسبب من طابعها السلطاني ان انفصلت عنه أخيراً غير آبهة لما ستؤول إليه أوضاعه حين تقرّر ضبطه بعد كل اعتصار وقمع يستبدان به.

لقد بلور تاريخ بني عثمان في طوره الثاني ذاكرة شعبية احتشدت فيها المآسي والآلام المزمنة، وأظهر الانقطاع شبه الكلّي بين السلطان والمحكوم، فلم يعد مستغرباً

في هذا الأخير أن لا تعود ذاكرته تفرّق بين صورة السّباهي الذي يدكُّ أسوار القسطنطينيّة بمساندة نصيره الصوفي الذي يرفع شعار العدل ويغذي شرعيّة المواجهة، وبين صورة والٍ ملتزم يقبع في عكا ويبني مجده على مناظر تهديم أسوار القلاع المجاورة.

بنو عثمان في البقاع

أدّى الفتح الثعماني لبلاد الشّام إلى خضوع إمارة البقاع وبلاد بعلبك، للغازي الجديد الذي سارع إل اتخاذ إجراءات سياسيّة وإداريّة كان لها الأثر الكبير على صعيد تركيبة هذه الإمارة وتوازناتها المحليّة والعامة على حد سواء:

١ ـ رأى بنو عثمان أن إمارة البقاع الكبرى[١] الّتي تزعّمها ناصر الدين بن الحنش حليف المماليك، تشكّل تهديداً جدياً للأمن في الولاية، لذلك لم يتوانوا في ضربها عسكرياً ومن ثمّ في وضع الأسس الكفيلة لمواجهة كل مشروع يعيد الحياة إليها أو لسواها.

ولتحقيق هذا الهدف عمدت السلطنة إلى:

أ ـ الإبقاء على تقسيم البقاع الشمالي أو البعلبكي والبقاع الجنوبي أو العزيزي[٢].

ب ـ تجزئة البقاعيين في القرن السادس عشر إلى ثلاث إمارات:

١ ـ إمارة الحرافشة في بعلبك ٢ ـ إمارة آل الفريخ في البقاع الغريزي ٣ ـ إمارة آل الحنش[٣] في كرك نوح.

---

(١) حول هذه النقطة انظر: محمّد عدنان البخيت ـ دور أسرة آل الحنش ـ دراسة وثائقية مقدّمة إلى الندوة المنعقدة في الجامعة الاميركيّة ـ بيروت ـ ١٩٨٣ قسم التاريخ ـ الجامعة الأردنية.

(٢) العزيزي: ترى المصادر التاريخيّة أن البقاع الجنوبي سُمّي بالعزيزي أمّا نسبة إلى آل العزيز بن صلاح الدين الأيّوبي، وأمّا نتيجة لما يذخر به البقاع من خيرات وأرزاق تجعله في حالة عزّ دائمة.

(٣) آل الحنش: نشير هنا إلى ما تذكره بعض المصادر التّاريخيّة عن هذه الإمارة الّتي استمرّت برئاسة محمّد بن الحنش حتى ١٥٦٨.

٢ ـ أدخلت السلطنة إلى البقاع نظام التيمار العثماني ونظام الالتزام في آن معاً، وهذا ما خلق الأرضيّة الملائمة لاندلاع الاضطرابات والفتن في بلاد الإمارة.

٣ ـ استصفى العثمانيون جميع الأراضي الخصبة والمساحات الشاسعة من البقاع ووادي العاصي وجعلوها أميريّة والحقوها بالتّاج السلطاني، وقد عمّق هذا الإجراء أزمة الحكم الحرفوشي في القرون اللاّحقة على القرن السادس عشر.

إمارة الحرافشة:

١ ـ الأطوار السّياسيّة: شهدت إمارة الحرافشة في حياتها السياسية ثلاثة أطوار هي:

أ ـ طور التأسّيس:

دانت بعلبك وقراها على أثر انهيار إمارة البقاع الكبرى، لحكم بني الحرفوش(١) الذين أخذوا يوطدون دعائم إمارتهم بدءاً من عهد الأمير علي بن موسى في العقد الرّابع من القرن السّادس عشر.

والجدير ذكره فيما خصّ هذا الطّور، أنّه شهد استقراراً مديداً لعلّه استمدّه من العلاقة الوطيدة مع الإمارة المعنيّة في ظلّ سلطة فخر الدّين الأوّل وابنه قرقماز، أو من حالة الاستقرار العام التي عاشتها السّلطنة في الشطر الأكبر من القرن المذكور، والّتي أدّت على ما يظهر إلى استتباب أداء التنظيم الإقطاعي العثماني في بلاد الشّام، فكان التّوازن بين الحرافشة وسواهم من الأسر الحاكمة في البقاع سبباً راجحاً لتعايشهم مع جيرانهم على قواعد مستقرّة وثابتة ما يزيد على أكثر من نصف قرن من الزّمن.

كذلك الأمر، كان التّوحّد(٢) السّياسي الّذي أقامه الأمير الحاكم بين عصبيته

---

(١) انظر مخايل الوف: تاريخ بعلبك ـ المكتبة الظّاهرية ـ دمشق ١٩٠٤ ص: ٦٥.

(٢) يسمي البعض هذا التّوحّد بالسيرة الحسنة لحكم أمراء الحرافشة الأوائل. انظر: الشّيخ قاسم الرّفاعي: بعلبك في التّاريخ ـ المكتب الإسلامي ١٩٨٤ ص: ٦٨.

وسائر الأمراء والمشايخ في بلاد الإمارة، يمثّل بدوره عاملاً وازناً في صون ذاك التعايش من مغبة اختلاله واضطرابه طيلة الفترة المشار إليها.

لكن وعلى الرّغم من ذلك، أظهر طور التّأسيس المنطلق من مدينة بعلبك، إن إمارة الحرافشة ستنحكم في مستقبلها إلى سياق صراعي معقد يتحرّك طوراً في نطاق التبعية الجزئية أو الكليّة إلى الوالي في دمشق، وطوراً آخر في نطاق الارتهان إلى أمير الجبل، وينطلق تارة في مواجهة سلطة الولاة، وتارة أخرى نحو رفع وصاية وإشراف حكام الإمارة في الجبل.

ب ـ طور التّوسع:

رأى الأمير يونس الحرفوشي بعد زوال أسرة آل الحنش أن الفرصة باتت مؤاتية لتوسيع حدود الإمارة باتجاه الجنوب والشمال، لذلك بادر إلى منازعة ابن عمّه الأمير موسى الحكم، فأزاحه عن سلطة الإمارة واستقلّ بها عام ١٦٠٨ وأخذ يعمل حثيثاً على تحقيق مشروعه السّياسي التّوسعي. بدأ الأمير الحرفوشي في توطيد علاقاته مع الأمير المعني بغية التّخفيف من تدخل الباشوات الأتراك في شؤون بعلبك والبقاع والعمل على صياغة حيّز واسع من الاستقلال عن هؤلاء.

لكنّه بالمقابل ذهب بالإمارة إلى تبعيّة أخرى هي تبعيتها لإمارة الجبل الأمر الّذي أظهر على نحو مبكر أن المشروع التوسعي الحرفوشي لا يعيش إلاّ على توظيف التّناقض بين الجبل والشّام والإفادة منه لكي تنفتح أمامه إمكانات تطبيقه وتنفيذه. هكذا كان من الضّروريّ، أن ينقلب الأمير يونس على حليفه المعني ويؤيد العثمانيين في قمع محاولته التوسعية عام ١٦١٣ وأن يعمل بعد ذلك لدى الصدر الأعظم لنيل التزام البقاع وبلاد بعلبك. واغتنم الحرفوشي غياب المعني عن الجبل، فتوسّع بإمارته نحو الشمال حيث التزم سنجقيّة حمص، وامتدّ نحو الجنوب إلى مشغرة للاتصال بمشايخ بلاد بشارة ودعوتهم للالتفاف حوله ثمّ تبوّأ بعد أن كان له هذا الأمر، موقع الأمير الكبير الذي يقوم بدور الضّابط للتّوازنات بين الإمارات المجاورة والذي يشكل لها مرجعيّة عامّة في فضّ نزاعاتها وخلافاتها شبه المستديمة.

لكنّ هذا الموقع أخذت تطوقه عودة المعني من إيطاليا عام ١٦١٨ إذ أن التعايش القلق بين الأميرين الذي استمرّ خمس سنوات لم يلبث أن انهار في عنجر عام ١٦٢٣ حيث أدّى انهياره إلى أضعاف المشروع الحرفوشي واستخلاص نتيجة حاسمة تفيد، أن الحدود الغربيّة القريبة من دمشق لا يمكن أن يعيش فيها أميران كبيران، وهما يندفعان إلى المزاد العلني في التزام مقاطعاتهما من مركز الولاية.

على أثر ذلك، خضعت إمارة البقاع وبلاد بعلبك ما يقارب العقد من الزّمن لإشراف سلطة المعني أمير عربستان، ثمّ ما لبث أولاد الأمير يونس أن استعادوا السلطة عليها بعد النّهاية المأساوية لمشروع المعني «الاستقلال» عام ١٦٣٥؛ واستمرّوا في حكمهم بدعم من ولاة دمشق حتّى ١٦٥٦.

إنّ طور حكم أولاد الأمير يونس الّذي لم يتحدّث عنه المؤرّخون، عكسه على الأرجح استقرار في توازنات العصبيّة الحاكمة من جهة، واستتباب في موازين القوى بين أمراء صغار في البقاع والجبل من جهة أخرى.

ويظهر أن هذا الطّور كان أميناً في دلالته حين رسم بالملموس أن حدود الإمارة تتّسع وتضيق وفقاً لمعيار وحيد شبه دائم؛ هو مدى قدرة الأمير على توظيف الفائض الّذي يستولي عليه في خدمة مشروع قد ينسجم مع سياسة الالتزام لفترة محدّدة فينمو ويزدهر، لكنّه يبقى خاضعاً على الدّوام لنهجها المختلّ والمضطرب، فيتراجع وينحسر ويتقلص، حينئذٍ باع الأمير وينكمش بعد أن كان في السّابق قد استطال إلى حدّ انعش لديه أوهاماً شتّى عن «الاستقلال والحريّة».

ج ـ طور التآكل الدّاخلي والانهيار:

دخلت الإمارة بعد انتهاء حكم أولاد الأمير يونس، طوراً مديداً من الصّراعات الدّاخلية والخارجيّة العنيفة التي جعلتها ترتهن لموازين قوى متقلّبة بين إمارة الجبل وكلّ من ولايتي طرابلس والشّام. لذلك عاشت تاريخاً سياسيّاً مضطرباً تقلّصت في ضوئه الحدود السّابقة للإمارة إلى حدود بلاد بعلبك، حيث شهدت هذه الأخيرة في بعض الفترات ضغوطاً متزايدة جعلتها تتقلّص وتنكمش تبعاً للتوازنات القائمة في داخل الإمارة وفي خارجها.

لقد ألّف شيوع التّلزيم في البلاد، الأساس الماديّ لنمو تلك الصّراعات وتعاظمها، الأمر الّذي كان يدفع أمراء الحرافشة نحو التّسابق لنيل براءة الالتزام من مجلس الولاية في دمشق؛ فيتعمّق إذ ذاك انقسامهم العصبي إلى أجباب[١] متناحرة يسعى كلّ منها إلى الفوز بسلطة الإمارة؛ ممّا كان يفرض بالضرورة على الأمير الطّامح بها، أن يتطلّب الدّعم من الخارج علّه يجد في ذلك سنداً قويّاً يقهر به ندّه العصبي لينفرد لوحده بزمام الأمور، بعد أن يكون قد أتاح للأمير الشّهابي أو لوالي طرابلس الفرصة في إصدار براءة تتضمن اقتطاع المناطق الواسعة من إمارته، أو أن تنطوي هذه البراءة على إشراف صريح ومباشر يضع الإمارة كلّها في وضعيّة التبعية الخانقة.

من ناحية ثانية، أخذت الصّراعات الداخليّة في إمارة بعلبك تزداد تفاقماً، حيث وصلت المنازعات العصبيّة إلى حدّ جعلت من كلّ أمير حرفوشي يحمل مشروع الأمير الحاكم. آنئذٍ عاشت الإمارة في مأزق متنام كان لا بدّ أن يجد متنفسه في القمع المعمّم أسلوباً غالباً على العلاقة بينها وبين الأعيان والرّعيّة[٢] هكذا أقدم الحرافشة في الرّبع الأوّل من القرن الثّامن عشر على تصفية جماعيّة لأعيان بعلبك وعائلاتها بغية التّخلّص من مناوءة أمرائها غير الحرافشة؛ لكن هذا الأمر أدّى إلى تفريغ المدينة من سكّانها، فتحوّلت من مركز رئيسي للإمارة إلى بلدة صغيرة لا يزيد تعدادها على خمسة آلاف نسمة.

وعلى الرّغم من حركة التَّشيّع الواسعة التي عمّت بلاد بعلبك بعد تلك المجزرة والتي أدّت إلى المجانسة المذهبيّة العامّة بين الإمارة والرّعيّة، لم يرعو الحرافشة عن صراعاتهم العصبيّة الدّاخليّة بل ازدادت حدّة وتفاقماً، ممّا جعل سلطتهم تختنق على الدّوام في نطاق موازين القوى القائمة بين الولاة والأمراء المجاورين. وهذا ما يظهر أن

---

(١) أجباب: جمع جبّ وهذا الأخير هو قسم من أقسام العصبيّة.

(٢) نشير هنا إلى المجزرة التي ارتكبها الحرافشة سنة ١٧٢٤. انظر في هذا الصّدد: فضل رعد: تاريخ بعلبك ـ رسالة ماجستير بإشراف د. فؤاد أفرام البستاني سنة ١٩٦٧. الجامعة اللبنانيّة ـ ص: ٤١.

الصّراع على استيلاء الفائض لا يخفف من حدّته عنوان طائفي أو انتماء مذهبي مشترك بين الحكام والمحكومين.

في هذا السّياق، كان لا بدّ لبعض المحاولات الحرفوشيّة الهادفة إلى إعادة[1] مجد الإمارة السّابق، أن تسقط تحت وطأة يأس قاتل كان يجد في التّآكل العصبي الدّاخلي وفي ظروف القرن التّاسع عشر، الشّروط المناسبة لتحوله إلى مادة غنيّة يستغلّها جيّداً والي دمشق، لكي يتخذ سنة ١٨٥٠ قراره النّهائي في الغاء إمارة البقاع وبلاد بعلبك.

يظهر هذا الموجز التّاريخي، أن إمارة الحرافشة عاشت في حياتها الطّويلة حالة دائمة من الاختناق السياسي المتولد عن موازين الصّراع بين إمارة الجبل ومركز الولاية في دمشق. ولعلّ هذا الأمر هو الذي أفضى إلى جعل البقاع ساحة صراع مفتوح بين الطّرفين، إذ كان يتقرّر في ضوئه طبيعة التّوازن بينهما وحدود استقراره واستتبابه.

في هذا الضّوء، ألّفت إمارة البقاع وبلاد بعلبك مادّة سياسيّة لمساومة مفتوحة بين الجبل والولاية؛ حيث كانت أحكامها توضح أن توسّع الإمارة وازدهارها له قانون واحد هو؛ كيف يصوغ الحرافشة إمكانية استغلال الصراع حولهم، لاضعاف إمارة الشّوف وحصر نفوذها في المقاطعات الجبليّة. لكن تلك الأحكام أوضحت في نفس الوقت أن طور التّوسّع في تاريخ الإمارة لم يعد عن كونه طوراً استثنائياً عارضاً، وإن لهذه الإمارة قانوناً عامّاً لا تحيد عنه، هو كيف تنتقل من حالة الانضواء الطّوعي في نطاق سلطة الولاية إلى التمرّد عليها ورفض أحكامها، ومن ثمّ كيف تتحوّل بعد ذلك إلى وضعيّة التّبعيّة القسرية لسلطة الإمارة في الجبل.

إنّ البقاع في ظلّ إمارة الحرافشة، اتصل طواعية مع ولاية الشّام واختياراً، وتمرّد عليها من قهره وظلمه. بيد انّه كان يتصل بالقمع مع إمارة الجبل وبالاستبداد، وينفصل عنها أو يتمرّد عليها بإرادة ومشيئة.

---

(١) انظر عيسى اسكندر المعلوف: تاريخ زحلة ـ جريدة زحلة الفتاة ـ سنة ١٩٨٤. ص: ١٠٩.

٢ ـ الاجتماع في الإمارة:

أ ـ أشكال ملكية الأرض:

لم تختلف أشكال الملكية في إمارة البقاع وبلاد بعلبك عن الأشكال القائمة في المناطق والأقاليم والسناجق المجاورة، إذ إنّها خضعت بالطبع لنظام الأراضي العام الذي ساد في الدّولة العثمانيّة، وارتبط تطورها إلى حدّ بعيد بالخطّ العام لتطور ذاك النّظام بدءاً من القرن السابع عشر الميلادي. في هذا الإطار عرفت الملكيّة في الإمارة الأشكال التّالية:

● ملكيّة الدّولة: وهي الشّكل الأكثر انتشاراً واتساعاً فيها وتفرعت إلى:

الإقطاع العسكري: وهو النظام الّذي شهدت من خلاله الإمارة في أغلب الظّن، انتشار التيمار في أراضيها على امتداد القرن السّادس عشر. لكن هذا الشكل من الملكيّة مالبث أن تراجع لحساب شيوع نظام الالتزام (المالكانة) مع مطلع القرن التّالي، فبرز إلى الوجود في وقت متأخّر شكل جديد هو البكليك[1] أو أرض الملك، من دون أن يصل بالطّبع إلى حدّ إنجاز شروط الملكيّة الخاصّة طالما أنّ الالتزام العثماني كان يرتكز إلى آليّة توزيع مركزي لا تعرف الثبات والاستقرار ممّا جعل بالتّالي من «الملك» أحد الأسباب العميقة لتأجيج الصّراع العصبي على نحو دائم داخل العائلة الحرفوشيّة الملتزمة.

الخاص الهمايوني: وقد نتج هذا الشّكل عن عملية استصفاء واسعة لجميع الأراضي الخصبة والمساحات الكبيرة من البقاع ووادي العاصي، ومن ثمّ صُنّفت أراضٍ سلطانيّة يعود دخلها إلى خزانة السّلطان الخاصّة

---

(١) Toufic Touma: Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du XVII sciècle à 1914, publications de l'université libanaise - Beyrouthe 1972 tome 2. p: 572.

وعائلته. لكنّ هذا الشكل ما لبث هو الآخر أن أخذ يخضع في الإمارة لنظام الإلتزام ويتحوّل أما إلى «مُلك» أو إلى أميري، وذلك تبعاً للشروط والقواعد الّتي يقرّها نظام التّوزيع في مجلس ولاية دمشق، أو وفقاً للسّياق العام الّذي تنتظم في ضوئه العلاقات السّياسيّة بين الولاية والإمارة.

الأراضي الأميريّة الأخرى: كالمراعي والغابات الّتي حاز عليها موظّفو الولاية والأمراء وملتزمو[1] الضّرائب والأعيان في مدينة بعلبك وريفها.

- الملكيّات الخاصّة: وهي الأراضي الّتي امتلكها الحرافشة وغيرهم من أمراء المدينة (بعلبك) وأعيانها والعائلات الشّريفة، وقد تمتع أصحابها بحقوق نقلها وبيعها وتوريثها، إلاّ أنّ هذه الحقوق كانت تخضع في خطّ تطورها العام إلى سياق مديد من المصادرة الحرفوشيّة الّتي شكلت على الأرجح مادة غنيّة للصراع الأهلي بين الإمارة وأعيان المدينة في الرّبع الأوّل من القرن الثّامن عشر، حيث فقدت بعلبك إثر ذلك دورها التّاريخيّ المتألّق، وتحوّلت إلى بلدة خاوية تعيش حالة الرّكود المتجدّد في شتّى الحقول والميادين.
- ملكية الوقف أو الأحباس: وهي الأراضي الموقوفة لأغراضٍ دينيّة وخيريّة، وقد تمثّلت في الإمارة بأوقاف الجوامع والكنائس ومزارات الأولياء والمدارس الدّينيّة[2] وغيرها. وبدورها لم تسلم هذه الملكيّات على امتداد القرن الثّامن عشر من مصادرات الأمراء الحرافشة

---

(١) ملتزموا الضّرائب: اقتنى الأمير يونس حوالي أربعين قطيعاً من المواشي أي ما ينوف عن عشرين ألف رأس من الماعز والغنم وأكثر من ألف جاموس. أنظر:
حسن نصر الله: مرجع مذكور. ج: أوّل ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) انظر: Antoine Abdel Nour: Introduction à l'histoire Urbaine de la syrie ottomane XVI à XVIII siécle - publications de l'université libanaise - Beyrouth 1982. P: 387.

وتوزيع أقسام منها على أعيان بعلبك ووجهائها الموالين لهم، وعلى فلاّحي الإمارة ومزارعيها في المدينة وريفها على حدّ سواء.

● الملكيّة المشاعيّة: وقد تمثّلت في المشاعات الجرديّة الواسعة كملكيّات المراعي الجماعيّة، وفي المشاعات الفلاّحيّة الرّيفيّة الّتي توزّع دوريّاً وبإشراف الأمير الحرفوشي أو وكيله المحلّي، بين عائلات القريّة وأسرها، حيث كان يجري ذلك وفقاً لطبيعة التّوازنات العصبيّة المحليّة ومدى تأثرها بالعلاقات العامة الّتي تربطها مع سلطة الإمارة.

إنّ التّطوّر الّذي أفضى في القرن السّابع عشر إلى إحلال نظام المالكانة محلّ التّيمار وضع الأساس المادّي لبروز الأملاك(١) في إمارة الحرافشة، دون أن تتحقق بالطّبع الشّروط الكاملة للملكيّة الخاصّة للأرض، إذ أن المقاطعة(٢) بقيت حتّى منتصف القرن التّاسع عشر تتصف على نحو رئيسي بأنّها مزرعة ضريبيّة تتولّى مسؤوليّة جمع الضّريبة المقرّرة عليها للعائلة الحرفوشيّة الملتزمة، الأمر الذي جعل من ملكيّة الإلتزام الشكل التّاريخي المتميّز لانحكام تشكل الملكيّة الخاصّة بين النزوع نحو إرساء شروط الاستقرار والدّيمومة، ونفي هذه الشّروط على قاعدة دوريّة متجدّدة، ومن ثمّ أدّى ومن وحي تلك المسؤوليّة إلى إمكانية تصنيف الحرافشة عائلة مقاطعجيّة تتبوّأ الموقع الأول في النظام المراتبي القائم في بلاد الإمارة وإلى جعل الأمير المقاطعجي يعيش مأزق العلاقة بين صلاحيات الملتزم ونزوعها الملجوم نحو تلك التي يتمتّع بها السّيّد الإقطاعي.

من هنا يتبدّى لنا أنّ الإقطاع الحرفوشي هو إقطاع مالي عسكري بطبيعة غير تيماريّة، أيّ انّه اقطاع لا يقوى على العيش، إلاّ على النّهب الدّائم للثروة الاجتماعية

(١) أنظر: Dominique chevallier: la société du Mont - liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe - Geuthner 1ère édition 1971 - P: 81.

(٢) أنظر: Domonique chevallier P: 82.

العامّة وقد تمثّل ذلك بالنّهج المنظّم في اعتصار الفائض الزّراعي بكل الأساليب العنفيّة المتاحة. هكذا يكون القمع والمصادرة الدوريان خاصّية بنيويّة ملازمة لتاريخ الإمارة الحرفوشيّة في معظم أطواره، وهكذا تكون هذه الخاصيّة سمة مشتركة لنظام الإمارة بشكل عام وهي ليست مقتصرة على هذه البلاد دون تلك.

ب ـ عسكر الإمارة:

لم يؤد انتشار التّيمار في إمارة البقاع وبلاد بعلبك في القرن السّادس عشر، إلى فرض التزامات عسكريّة محدّدة يقوم بها الأمير الحرفوشي حيث تدعوه الدّولة إلى ذلك مقابل اقطاعه الأراضي إن كان حسب نظام التيمار أو نظام الزّعامت المعمول بهما وقت ذاك؛ بل أدّى على الأرجح إلى منح الأمير الحقّ في تشكيل عسكر محلّي تُلقى على عاتقه مهمّة حفظ الأمن في الإمارة وجمع الضّرائب المقرّرة ومن ثمّ تقديمها إلى مجلس الولاية في دمشق. في هذا الضّوء كانت الطبيعة المحليّة للمهام الملقاة على عاتق العسكر الحرفوشي، ترتبط تركيبته من حيث التّنظيم والعديد وكيفيّة الأداء الوظيفي، بالصّراعات العصبيّة المتمادية داخل العائلة الحرفوشيّة من جهة، وبموازين القوى القائمة بين الإمارة وحكام المناطق المجاورة من جهة أخرى. لذلك كان عسكر إمارة الحرافشة قيد التّشكّل المستديم وفقاً لكل طور من أطوارها التّاريخيّة المتعاقبة:

طور التّأسيس: تحدّثت المراجع[1] التّاريخيّة في هذا الطّور أي خلال القرن السادس عشر عن عمليّات[2] جمع العسكر التي كان يقوم بها أمراء الحرافشة في البلاد الخاضعة لهم، وهذا ما يدل في أغلب الظّنّ على أنّ القوى العسكريّة آنذاك كانت تتألّف أساساً من العصبيات العائليّة والعشائريّة، حيث كانت تخضع لقيادة الفرسان

(١) المراجع: نشير هنا أنّ المراجع التّاريخيّة لم تتناول بحث موضوع العسكر في الإمارة كنقطة مستقلّة، بل تحدّثت عنه عرضاً وبشكل متفرّق خاصّة عندما تأتي على ذكر المعارك العسكريّة بين الإمارة وعسكر المناطق الأخرى.

(٢) أنظر: حسن نصر الله: مرجع مذكور ج أوّل. ص: ٢٣١.

الحرافشة ولإمرة المقربين لهم من ذوي المراس والخبرة في شؤون القتال والحرب.

طور التّوسّع: لم يستغن هذا الطّور عن القوى العائليّة والعشائريّة الّتي شكّلت مكوّناً أساسيّاً من تركيبة العسكر في الإمارة، لكنّه ضمّ إليها قوى جديدة تتقاضى الرّواتب الشّهريّة وهي السكمانيّة (من التركمان) التي غدت تمثّل الجسم الثّابت في تركيبة العسكر، فاتخذت من الحصون والقلاع المنتشرة في الإمارة سكناً دائماً لها، وألقيت على عاتقها مهمّات حفظ الأمن والإغارة على المناطق المجاورة وردّ الاعتداءات الخارجيّة وفرض مشاريع التّوسّع وحمايتها والدّفاع عن التحالفات الّتي يقيمها الأمير الحرفوشي مع حكام الجوار.

وفي هذا المجال نرجّح أن طور التّوسّع هو الّذي بلور معالم التّنظيم العسكري في إمارة الحرافشة، حيث انقسم العسكر في ظلّه إلى قسمين رئيسيّن:

١ ـ الجند الثّابت، ويتكوّن من السّكمانيّة المشاة الّذين ينضوون داخل تراتبيَّة عسكرية يقف على رأسها السكمن باشي.

٢ ـ الجند المحلّي، ويتألّف من أعداد غير مستقرّة من أفراد العائلات والعشائر، وهو ينقسم إلى فئتين هما:

ـ الخيّالة[١] وهم فرسان العصبيّات ممّن اكتسب الخبرة والمراس القتاليين.

ـ المشاة وهم في معظهم من فلاّحي وحرفيي الأمارة. أمّا فرسان الحرافشة، فهم الّذين يتبوأون مركز الصّدارة داخل تركيبة العسكر الّذي يبقى يأتمر أثناء القتال وفي أوقات السّلم بأمرة وقيادة الأمير الحرفوشي الحاكم.

---

(١) أنظر: حسن نصر الله: مرجع مذكور، ج أوّل ـ ص: ٢٥٣.

ـ طور الانهيار تحوّل العسكر في هذا الطّور إلى عساكر متعدّدة ومتحاربة فيما بينها، فقد كان كلّ أمير حرفوشي يسعى للوصول إلى حكم الإمارة، يبادر إلى تشكيل عسكره الخاص من السّكمانية والقوى المحليّة ويدخل في صراعات داخلية مستمرّة مع منافسيه الأمراء، ممّا كان يؤدّي إلى إضعاف جميع العساكر المتشكلة وتعميق الإنقسامات العصبيّة بين الحرافشة كعائلة حاكمة، وفي داخل العصبيّات العائليّة والعشائريّة القاطنة في بلاد الإمارة. وفي النّهاية أدّى الأمر إلى حلول العسكر الشّامي مكانَ العسكر المحلي من أجل تأدية المهام التي كان تنفيذها منوطاً في الأصل بعسكر الإمارة، ومن ثمّ غدا الأمير الحرفوشي على أثر ذلك قائداً رمزيّاً لفرقة عسكريّة تتلقى أوامرها الفعليّة من قائد عسكر الولاية في دمشق.

ج ـ الاجتماع والحكم في الإمارة:

إنقسم المجتمع في إمارة بعلبك وبلاد البقاع إلى ثلاث طبقات هي:

ـ **طبقة الحكّام**: وتتكوّن على نحو إجماليّ من أمراء الحرافشة الّذين توّزعوا في مدينة بعلبك المركز الرّئيسي لحكمهم، وفي بعض البلدات والقرى التّابعة لها. ولعلّها تشكّلت، وتبعاً لما تشير إليه المراجع التّاريخيّة عن حسن سيرة أمرائهم الأوائل من:

أمراء غير حرافشة ـ كبير التّجّار ـ شيخ الطّوائف الحرفيّة ـ قائد العسكر ـ قاضي المدينة.

وما إن انقضى حكم الأمير يونس الحرفوشي حتّى ظهر التحلّل على تلك الطّبقة، وأخذ الأمير الحاكم يتّجه بسلطته نحو «ديكتاتوريّة»(١) فرديّة لا تقوم إلاّ على النّهب والتّدمير وارتكاب المجازر وقتل العلماء والمفتين(٢).

---

(١) Toufic touma: Tome 1 P.P: 115 - 120

(٢) Antoine Abdel Nour: P: 348.

قد يتبادر إلى الذّهن في بادىء الأمر، أنّ فقدان التجانس المذهبي في صفوف النخبة الحاكمة وبين حكام الإمارة والمحكومين، هو الّذي أفضى إلى مثل ذاك الطّغيان الحرفوشي. لكنّنا نرى أنّ هذا الأمر لا يشكل مبدأ تفسيريّاً شاملاً لخاصيّة الأداء السّلطوي عند الأمير الحرفوشي الحاكم. ودليلنا على ما نذهب إليه هو استمرار الأداء نفسه بعد حصول المجانسة المذهبيّة العامّة في الإمارة في القرن الثّامن عشر.

وفي الأسباب الفعليّة التي تقف وراء ذلك نرى، إنّ نظام «المالكانة» حوّل الأمير الحرفوشي إلى اقطاعي مع وقف التنفيذ ومنحه في نفس الوقت الحقّ بالحكم في إمارة تشكل مادّة للمساومة والصّراع بين حكّام الجبل وولاية دمشق، وتعاني من الاختناق السّياسي والاختلاف الفقهي عن المذاهب الرّسميّة. إذ ذاك كان على الإمارة أن تعيش الصّراع على المصادرة الدّائمة وتسعى إلى تحقيق حيّز محدود من «الاستقلال» وتعمل من أجل فكّ الطّوق عن نفسها، ونيل شرعيّتها التّاريخيّة المطلوبة. ولمّا أخفقت في حلّ مشكلاتها المستفحلة، كان الأمير الحرفوشي يختنق في أسر طغيانه قبل أن تنهار وتنفضّ من حوله الهيئة الحاكمة في عهود الإمارة الأولى.

ـ **الأعيان**: تشكّلت هيئة الأعيان في الإمارة من:

أمراء غير حرافشة ـ نقيب الأشراف ـ العلماء ـ مشايخ التّجّار والحرف ـ مشايخ البلدات والقرى.

لقد أدّى التّعاون الّذي أقامه أمراء الحرافشة الأوائل إلى استتباب حكمهم ما ينوف على القرن من الزّمن. ولمّا ألغى الأمير الحرفوشي دور الأعيان التّقليديّ، وأعمل فيهم القتل والتّشديد تحوّل دور ممّن تبقّى منهم في المدينة والرّيف، إلى دور هامشي غير مؤثّر، أو إلى الاكتفاء بالحفاظ على موقع نسبي شريف، وإمّا إلى أدوات عسكريّة تتولّى تنفيذ سياسة الإمارة في النّهب وتدمير الثّروة الاجتماعية. لم تلعب إذاً هيئة الأعيان في إمارة بعلبك بوجه عام، دورها التقليدي المعروف في تشكيل العازل الاجتماعي بين العامّة والحكّام؛ فتضاعف على أثر ذلك عجز سياسة الحرافشة في احتواء المجتمع المحلّي واستيعاب تناقضاته، وهذا ما أفضى بالتّالي إلى تعميم القمع الحرفوشي وجعله الأسلوب شبه الوحيد للعلاقة بين الحكّام والأهلين، وإلى إفراغ

المدينة من هيئتها المحليّة، وتحويل الوجيه إلى ظلّ أمير لا يعيش في حياته السيّاسيّة إلاّ على القمع والتّمرّد والعصيان.

ـ **العامّة**: تكوّنت العامّة المدينية في إمارة بعلبك من:

الحرفيين والصّنّاع ـ صغار التّجّار وأصحاب الحوانيت والخانات والحمامات ـ مشايخ الأحياء والحارات.

لقد لعبت هذه الفئات في أحد أطوار تاريخ الإمارة دوراً مهمّاً في ازدهار بعلبك وتحوّلها إلى مركز انتاجي وتجاري مرموق. لكنّها ما لبثت أن خضعت للقمع والتّشريد فغدت المدينة بعد ذاك بلدة صغيرة أخذت تتراجع فيها إلى حدٍّ كبير نشاطات العامة الحرفيّة والتّجاريّة.

أمّا العامّة الرّيفيّة، فقد تكونت من الفلاّحين والمزارعين الذين وقع عليهم كسواهم من فئات العَامّة المدينيّة عبء دفع الضّرائب وتسديدها إلى وكلاء الأمير المحليين مشايخ القرى، والخضوع لأساليب المصادرة الدّوريّة والالتزام بتأدية الخدمة العسكريّة كلّما ذرّ الصّراع العصبي الحرفوشي بأقرانه.

في مثل هذه الأوضاع كانت مقاومة المجتمع المحلّي تتعرّض لأقصى درجات القمع الدّموي، وذلك بسبب فقدان ذاك المجتمع دور الكابح الّذي يمارسه عادة الأعيان بوجه العنف السّلطوي، وهذا ما جعل من كل مقاومة شعبيّة تندلع في المدينة أو الرّيف تنحكم بالضّرورة إلى تاريخ طويل يتّصف بالهجرة والنّزوح عن بلاد الإمارة.

د ـ الفلاّح في الإمارة: امتدّ الرّيف في الإمارة على مساحة واسعة من الأراضي والأقاليم، وقد تنوعت ضيعه وقراه من حيث عدد سكانها ووضعها المعيشي ودرجة علاقتها بمركز الحكم في بعلبك؛ إذ أنّها كانت تُصنّف إلى قرى صغيرة نائية ومنعزلة وإلى بلدات كبيرة تزدهر فيها الصّناعات[1] الحرفيّة، وتمرّ في أراضيها القوافل التّجاريّة، وتقيم مع سلطة الإمارة شبكة واسعة من العلاقات الّتي كانت تتجدّد وفقاً للتّوازنات العصبيّة الحرفوشية والمعادلات المحليّة الوثيقة الارتباط بها.

---

(١) Antoine Abdel Nour: P: 346.

تنقسم القرية من حيث هيكليتها العامّة على نفس القواعد والمرتكزات الّتي يقوم عليها تركيب المدينة الدّاخلي، فهي تتوزع إلى أحياء وحارات ويوجد فيها سوق للحرف والتجارة وتشتمل أحياناً على خانٍ[١] ومعصرة وطاحونة ناهيك عن الجامع والكنيسة والمراكز[٢] العسكريّة الّتي تقوم في خراجها.

يشكل الفلاّحون في القرية السّواد الأعظم من الأهلين، وهم يملكون أرضهم ملكية تصرف واستحواذ، وقد كان بإمكانهم أن يتوارثوها على قاعدة هذا الشكل الغالب للملكيّة، ومن ثمّ كانوا يحوزون على حصص محدّدة من المشاع الّذي يوزّع عليهم سنويّاً من قبل الأمير الحاكم أو شيخ البلدة وكيله المحلّي.

لكن وعلى الرّغم من وجود خط التّوريث هذا، كان الالتزام في الإمارة يمكّن الأمير الحرفوشي من توسيع أملاكه الخاصّة عن طريق المصادرات وإعادة التّوزيع الدّوريّة للملكيّات. وضمّ ما كان يعود من سواها للعائلات المهجّرة والنّازحة. ولعلّ السّياق المديد الّذي شهدته القرى والبلدات في عملية انتقال الملكيّات بين عائلاتها وعصبياتها، يؤكّد ذاك الأمر ويقرّه من النّاحيتن التّاريخيّة والاجتماعيّة في آن معاً.

في هذا الإطار أشرف شيخ القرية بوصفه الوكيل السّلطوي المحلّي على سياسة المصادرة وإعادة التّوزيع، فأفاد من عمليّات الانتقال للملكيّات وقام بتوسيع أملاكه المرويّة والبعليّة وحازت عصبيته في نفس الوقت على أوفى نصيب من تلك العمليّات، الأمر الّذي جعل التّوازنات المحليّة تتحرك بشكل عام على قواعد متبدلة ومتغيّرة باستمرار.

وفي جانب آخر وقع على الفلاّحين عبء تسديد أنواع عديدة من الضّرائب الّتي كان يجبيها شيخ القرية عينياً أو نقديّاً، ويقدمها إلى الأمير الملتزم. وفي هذا الصّدد لم يتورّع الالتزام الحرفوشي عن فرض ضرائب جديدة تساعد الأمير الحاكم على مواجهة منافسيه لنيل براءة تلزيم الإمارة. ممّا كان يؤدي إلى مضاعفة استغلال الفلاّحين ورهن أحوالهم للمرابين[٣] والتّجار وتخريب أوضاع الزّراعة في البلاد.

---

(١) انظر: Antoine Abdel Nour: P: 348.

(٢) انظر: Antoine Abdel Nour: P: 348.

(٣) انظر: Antoine Abdel Nour: P.P: 391 - 392.

وارتبطت القرية بالمدينة عدا الاتصال السّياسي الّذي كانت تمثّله دار الأمير، بروابط دينيّة واقتصاديّة غير اللاّئحة الضّريبيّة، حيث تجلّى ذلك في إشراف علماء المدينة وبعض عائلاتها[1] الشّريفة على أوقاف البلدات والقرى، وتعيين الأئمة والخطباء في مساجدها، وفي القروض الماليّة الّتي كان يقدّمها ميسورو المدينة وتجارها إلى الفلاّحين.

هكذا سيطرت المدينة على الرّيف، وبرزت مع تلك السّيطرة حاجتها الملحّة في إقامة العلاقات معه بغية تزويدها بالحبوب والمواد الغذائيّة الأخرى، ممّا كان يجعل الاتصال يعزّز انتشار النّقد في الاقتصاد الرّيفي داخل مناطق الإمارة.

لكن وعلى الرّغم من ذلك، لم يترك النّقد أثراً كبيراً على النظام المراتبي القائم، لابل أنّه ساهم كما هو واقع الحال في تعزيزه وإعادة تجديده. وفي هذا المجال جدّد الشّيخ المحلّي رأس المراتب القرويّة، موقعه الاجتماعي من خلال تمتين العلاقة وتوثيقها مع دار الإمارة. وعمل وجهاء العصبيّات على صيانة مركزهم إن كان من خلال التحالف معه أو الصّراع ضدّه، في حين كانت الوجاهة الدّينية تدعو إلى التّآزر ونبذ التخالف والفرقة بين «أبناء الدّين الواحد»!

أمّا الفلاّح، فقد أظهرته المراتب الاجتماعية، على الرّغم من رتبته الدّنيا، «عائليّاً فذًّا» ذا ولاء عصبي لا يبرح التمسك به والالتفاف حوله طالما أن الدّيناميّة الاجتماعيّة في تمفصل مستوياتها قد تكفلت في تصنيف موقعه البنيوي على الشكل العائلي الذي ينوجد فيه..

الفلاّح يعمل في حقله على قاعدة علاقات أسريّة وأحياناً جبيّة. يحوز على أرضه وماء ريّه وحصص مشاعه، بعد أن تتوزّع على أسس عائلية محدّدة. يسكن في حيّ منقسم إلى أسر وعائلات متجاورة. يعود إلى وجيه عائلته حين تنقلب عليه الأمور. يلجأ إلى شيخ القرية ساعة تلمّ به الشّدائد والمحن! يؤدّي واجباته الاجتماعية العامّة من داخل أطر عائلية لا يحيد عنها. هذه الدّيناميّة المحليّة تلقى نفسها تتجدّد باستمرار

---

(١) انظر: Antoine Abdel Nour: P.P: 376 - 379.

بفعل انتظامها على قاعدة مراتبيّة عامّة يصون بنيتها نظام الإلتزام في الإمارة، ويحكم ارتباطها السّياسي به على نحو وثيق.

آنئذ يغدو الأمير رأس ذاك النّظام، ويضحى الشّيخ أداته أو وكيله المحلي في القرية، ويمسي الوجيه العائلي شيخاً غير رسمي في عائلته، ويكمل الوجيه الدّيني مواصلة الوعظ والإرشاد في وحدة الجماعة العائليّة. حينذاك يغيب الانقسام الطّبقي ويختفي داخل هذه الأطر ويظهر الفلاّح في حينه متساوقاً في موقعه مع وجيه عائلته أو عصبيته، فيفرض المستوى السّياسي بالتالي غلبته على الانتظام الاجتماعي الذي يؤدّي في هذه الحال إلى قسمة البنية على قاعدة علاقات عائليّة وطائفيّة وإقليميّة سرعان ما تأخذ على عاتقها تمتين انتساب الفلاّح إلى كيان عائلي يطابق اقتصاده اقتصاد الكيانات الأخرى، لكنّه مدعوّ باستمرار وفي لحظة الصّراع الاجتماعي بالذّات إلى جعل فلاّحه رمزاً عائلياً يعرف كيف يندفع إلى المنازعة الشّرسة ضدّ فلاّح من كيان عائلي آخر.

استنتاجات عامّة:

بعد أن تضمّن العرض ردوداً عن الأسئلة المطروحة يمكن لنا أن نعيّن جملة من الاستنتاجات الّتي تتناول طبيعة الإقطاع في الإمارة، والآليّة التي تشتغل في ضوئها قوانين الصّراع الاجتماعي في تركيبتها الدّاخليّة.

١ ـ الحرافشة عائلة ملتزمة تجمع الضّرائب وتقدّمها إلى مجلس الولاية في دمشق. والأمير الحرفوشي لم يُمنح الأرض على قاعدة تيماريّة تستدعي منه تقديم الخدمات العسكريّة للدّولة العثمانيّة، بل مُنح حقّ التزامها الدّوري وتشكيل عسكر محلّي تناط به مهام محدّدة، الأمر الّذي جعل الإقطاع الحرفوشي يتصف بأنّه إقطاع عسكري بغير طبيعة تيماريّة.

٢ ـ هذا الإقطاع الّذي نتج عن انتشار المالكانة، هو أحد التّجليّات التّاريخيّة لنظام التّوزيع المركزي للملكيّات الّذي تجريه السّلطنة، وقد عبّر شكله التّاريخي المذكور إنّ ملكيّة الأمير الخاصّة تشهد في تصورها أزمة مستمرّة تتمثّل في

الانتقال بين شروط استقرارها وارتهان هذه الشّروط إلى توزيع جديد يُفضَي إلى نفيها بصورة دوريّة ومتكرّرة. حينذاك يعجز الأمير الملتزم عن التحوّل إلى سيّد اقطاعي ولا يلبث أن يغدو مقاطعجيّاً ينوء دائماً تحت أعباء وأكلاف قوانين العجز والأزمة.

٣ ـ إنّ الأمير الحرفوشي الّذي عاش في كنف هذه الأزمة، أسبغ على سلطته طابعاً قمعيّاً تمثّل في الصّراع العصبي الدّامي الّذي شهدته عصبيته، وفي ارتكاب المجازر والتصفيات الجسديّة بحقّ عائلات وعصبيّات الإمارة. ثمّ تفاقم ذاك الطّابع أكثر فأكثر حين وجد الأمير الحاكم نفسه يحكم في إمارة تشكل مادّة للمساومة التّاريخيّة بين حكام الجبل ومركز الولاية، من هذا المنطلق يكون القمع السياسي الذي زاوله الحرافشة، أحد الأجوبة الملازمة لتلك الأزمة، وليس سمة حرفوشيّة «فطريّة» بقدر ما هو خاصيّة بنيويّة لنظام الإمارة بشكل عام.

٤ ـ لقد ضاعفت تلك المساومة اختناق الإمارة السياسي، وقدّمت نموذجاً تاريخيّاً حيّاً عن طبيعة «الاستقلال» الّذي تنشده عن السّلطنة. إذ إن ذلك كان يتحدّد في خطّه العام، بمدى قدرة الأمير على اقتطاع قدر كبير من عوائد التّلزيم لحسابه الخاص. وهذا ما كان يشكّل أحد الأسباب العميقة لمشروعه التّوسعي خارج مناطق التزامه، فكانت حدود الإمارة تتّسع أو تضيق تبعاً لطول باع الأمير وتأثيره على نظام المالكانة.

٥ ـ أفضى التّوزيع المركزي في شكله التّاريخي هذا (المالكانه) إلى انتظام البنى الاجتماعيّه على قاعدة انقسامات معقّدة تتداخل فيها المستويات الطّبقيّة والعصبيّة والإقليميّة، حيث لا تلبث أن تتخذ في لحظة الصّراع صيغة كيانية ترتكز في صلابتها إلى نظام المراتب الاجتماعيّة الّذي يتجدّد بالتّوزيع، ويخترق البنى القائمة في الإمارة من الأعلى إلى الأسفل.

٦ ـ إنّ اقطاع الحرافشة مثّل أحد التّجلّيات التّاريخية لنظام الإقطاع المركزي، وأوثق تاريخ الإمارة بالتّحوّلات الجارية على الصّعيد العام، فغدا في أطواره المتعاقبة يتوازى إلى حدّ بعيد مع سياق التّطوّر الّذي شهده تاريخ السّلطنة آنذاك. تكون

إمارة الحرافشة قد لخّصت مفهوم الإقطاع العسكري في زمن محلّي لم يعد يحفظ عنه في ذاكرة الأجيال سوى صورة أمير «طاغية» يُمثّل سلطنة تتوغّل بُنيتها قدماً في طريق الإنحلال والإنهيار.

صورة الإسلام والعرب في الإعلام الفرنسي «وجهة نظر عربية»

د. جمال الشلبي[*]

المقدمة

«الأُصولية»، «الإرهاب»، «التطرف»، «البداوة»، «التخلف»، «العنف»، «البترودولار»، «الحجاب»، كل هذه المفاهيم والمصطلحات ـ في رأي وسائل الإعلام الغربية ـ سمات وخصائص (الأنا) الشرق وخاصة العرب والمسلمين على حد سواء.

وبما أننا ذكرنا الشرق، فهذا يعني وجود (الآخر) الغرب، والغرب ليس كلاً واحداً، كما يقول إدوارد سعيد في كتابه «الإسلام الأُصولي في وسائل الإعلام الغربية»، بالرغم من وجود عوامل وخصائص ثقافية، وسياسية وحضارية مشتركة[1].

وعلى كل حال، «الكثير» يتفق على أن أهم خصائص هذا الغرب (الآخر) تتمثل في «الديمقراطية»، «حقوق الإنسان»، «التسامح»، «التقدم التكنولوجي»، «المدنية»، وكل هذه الخصائص، على ما يبدو، مخالفة تماماً وبشكل كامل، لخصائص الشرق.

ومما يلفت النظر، أن الحكم الفاصل والمقبول، الذي يستطيع أن يبث هذه الأفكار ويؤكد على صدقها وحقيقتها، يتمثل بوسائل الإعلام ـ بأشكالها كافة ـ التي أصبحت أداة مهمة وفعّالة من أدوات السلطة السياسية، وصراع الدول، والشعوب، والحضارات.

ولمعرفة وفهم ظاهرة دور الإعلام وصراع الحضارات بين (الأنا والآخر)، الغرب

(*) أُستاذ مساعد ـ معهد بيت الحكمة للعلوم السياسية ـ جامعة آل البيت ـ الأردن

(1) لويس برنارد، سعيد إدوارد، «الإسلام الأُصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٠.

والشرق وخاصة المسيحية والإسلام، سنحاول أن نجيب على بعض الأسئلة، التي قد تساعدنا على فهم هذا (الآخر) ومعرفة «المنطق الداخلي» «La Logique Interne» لفكره وسلوكه. حسب تعبير المفكر الفرنسي ريمون أرون[1]. ومن ثم الوصول إلى حوار حقيقي وبنّاء من منطلق «الندية»، كما ينادي المفكر الفلسطيني أحمد صدقي الدجاني. في كتابه «العلاقات العربية الأُوروبية بعد عقد من الحوار»[2].

إذن، بناءً على ما سبق، سنحاول الإجابة على سؤالين أساسيين ومهمين لفهم هذه الظاهرة:

السؤال الأوّل: هل للجذور التاريخية بين الإسلام والعرب من جهة والغرب من جهة أُخرى، أثر في سلوك وسائل الإعلام الفرنسية المعاصرة؟

السؤال الثاني: هل يتناول الإعلام الغربي صورة الإسلام والعرب بطريقة موضوعية، تلقائية، أم أن هناك استراتيجية منظمة ومدروسة، معتمدة على التاريخ، كأداة من أدوات الصراع السياسي؟.

أولاً: هل للجذور التاريخية بين الإسلام والغرب من جهة والغرب من جهة أُخرى، أثر في سلوك في وسائل الإعلام الفرنسية المعاصرة؟

الواقع أن السؤال الذي يُطرح دائماً وباستمرار، في نقاشات، وحوارات المثقفين، والسياسيين العرب والمسلمين، وحتى العامة هو: ما هي العوامل والأسباب الكامنة وراء صنع الإعلام الغربي ـ ومنها الفرنسي ـ لهذه الصورة السلبية والقاتمة عن الإسلام والعرب؟.

على الرغم من أن المفكر المغربي محمد عابد الجابري طرح هذا السؤال، وأجاب عليه، بالقول: أنها عوامل وأسباب تتصل بآلية سيكولوجية من الرغبات الدفينة

---

(١) Seurin J. Louis, «Cours de theorie politique», Faculté de droit, d'économie, des sciences politiques de Bordeaux. 1989 p.,36.

(٢) الدجاني، أحمد صدقي، «العلاقات العربية الأوروبية بعد عقد من الحوار»، منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول، الكويت، ١٩٨٠، ص ٦.

التي ترغب بالآخر وتحتاج إليه (النفط والموقع الإستراتيجي) من جهة، وتريد التخلص منه (المهاجرين) من جهة أخرى[١].

ونذهب في هذه الدراسة إلى أن جذور الصورة النمطية المشوهة عن الإسلام والعرب في العقل الغربي، بدأت وتطورت مع نشوء الإسلام في القرن السابع الميلادي. فخلال هذه القرون تكونت صورة سلبية، وقاتمة، ظلت مسيطرة على الفكر والعقل الغربي حتى يومنا هذا، مع اختلاف هذه الصورة المشوهة وأشكالها من مرحلة إلى أخرى[٢]، تبعاً لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب ـ قوة كانت أو ضعفاً ـ دون أن يمنعنا ذلك من القول: إن الصورة العامة لدى الغرب عن الإسلام أنه دين غازٍ ومعادٍ[٣].

ويمكن إجمال تطور العلاقة الجدلية بين (الإسلام والمسيحية)، أو (الشرق والغرب)، بأربع مراحل على النحو التالي:

(أ) مرحلة ظهور الإسلام:

وقد بدأت هذه المرحلة، مع بداية الدعوة الإسلامية، والفتوحات الإسلامية، وانتشار الإسلام، وهي الفترة الزمنية التي تمتد من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر، حيث كان الغرب يرسف في انحطاط فكري، وثقافي، ومادي، ملموس وملاحظ ـ على الأقل ـ بالمقارنة مع الدين والحضارة الجديدة الفتية المتمثلة بالإسلام.

فمنذ القرن الثاني عشر، وهو تاريخ ترجمة القرآن من قبل رجال الدين المسيحيين إلى اللغة اللاتينية، كانت صورة النبي (ص) محمد L'image de Muhammed ـ في أذهان الغربيين ـ على أنه نبي كاذب Faux Prophete، كافر

---

(١) الجابري، محمد عابد، «مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦٧.

(٢) ياسين السيد، «الشخصية العربية: بين صورة الذات ومفهوم الآخر»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣، طبعة ١، ص ٩٢.

(٣) نفس المصدر

Apostat، داعر Lubrique وزان Fornicateur. أما مفهوم الإسلام في المخيلة الغربية، وبشكل خاص الفرنسية منها، فكان مرتبطاً بروح الغزو، والعنف، والتعصب(١).

وفي هذه المرحلة تكرست النظرة المسيحية (الغرب) للإسلام وحضارته (الشرق) بنقطتين أساسيتين:

أولاً : إن الإسلام دين شهواني، ومادي في فكره، مستندين في ذلك إلى قضية تعدد الزوجات.

ثانياً : القوة والعنف والعدوان(٢).

وهنا يجب الإشارة إلى أنه، في حين كان المسيحيون العرب في نجران معتدلين تجاه الإسلام، فإن الغرب قد احتفظ عن الإسلام بصورة قاتمة، لأن ثمة ارتباطاً في ذهنية الغربي ومشاعره بين الهجمات البربرية على أُوروبا والغزوات العربية. وما تزال هذه الأفكار حية في أذهان بعض المفكرين الغربيين إلى يومنا هذا، ولم يستطع الغرب، طيلة العصور الوسطى، أن يفرز صورة متماسكة واضحة، وصحيحة عن الإسلام.

ولقد صوَّر الأدب الشعبي في الغرب ـ في القرون الوسطى ـ الإسلام والعرب تصويراً ما يزال ماثلاً في اللاشعور الجمعي (I'Inconscience Collective) للغربيين، من أبرز ذلك:

- اعتبار الإسلام ديناً وثنياً.
- اعتبار النبي (ص) ساحراً وداعياً إلى اللذات الحسية.
- اعتبار القرآن خرافات مستعارة من الإنجيل بعد تشويهها.
- اعتبار الإسلام جزءاً فاسداً من المسيحية.

---

(١) Cesari Jocelyne, «être musulman en france: Associations, Militants et Mosquees», Ed karthala, Paris. 1994 P. 10.

(٢) جيعط، هشام، «أُوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٣.

● اعتبار الإسلام قائماً على البطش والقوة.

● اعتبار أن صورة الجنة في القرآن صورة مادية وجسدية.

● اعتبار التشريع الإسلامي ترسيخاً لهذه الصورة (تعدد الزوجات)[1].

أي ـ باختصار ـ كان محمد (ص) ـ في منظور الغرب ـ ساحراً، دمر الكنيسة في إفريقيا والشرق بسحره وخداعه، وعزز نجاحه هذا، بالسماح بالانحلال الجنسي[2].

ويعود السبب في تكوين هذه الصورة المشوهة عن الإسلام برأي المفكر التونسي هشام جعيط، في كتابه «أُوروبا والإسلام» إلى التحدي الذي كان يطرحه الإسلام هناك، وعدم المرور بتجربة التعدد الديني في المجتمع المسيحي، بينما تكوَّن الإسلام على أساس التعايش مع الديانات السماوية الأخرى منذ البداية[3]

وقد لخّص وعبّر المستشرق الفرنسي المعاصر، ماكسيم رودنسون في كتابه «روعة الإسلام» (La Fascination de L'islam) عن بداية العلاقة والإتصال بين الغرب والإسلام، بالقول: «لقد كان المسلمون خطراً قبل أن يصبحوا مشكلة»[4].

(ب) مرحلة الحروب الصليبية:

وتبدأ هذه المرحلة من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي (١٠٩٦ ـ ١٢٧٠)، وتمتاز باشتداد الصراع والنزاع بين مختلف القوى الإسلامية، فكان العالم الإسلامي آنذاك، يمر بمرحلة خطيرة من التفكك والتجزئة، فالخلافة العباسية كانت رازحة تحت سلطان السلاجقة الذي ـ كان بدوره ـ على نزاع مع الفاطميين، وهنا

---

(١) علاء الدين، بكري. «حول كتاب أُوروبا والإسلام»، مجلة الفكر العربي، السنة الثانية، عدد ١، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٩٠.

(٢) Rodinson maxim, «La Fascination de L'islam», Ed Francois Maspero. Paris, 1980, P. 27.

(٣) علاء الدين، بكر، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٤) Radinson. Maxim. op cit, P. 19.

ظهرت أُوروبا كمهددة للشرق[١]. مستخدمة السيف من جهة والشعارات والدعايات الدينية من جهة أُخرى لتؤكد ـ من جديد ـ استمرار الصراع (الإسلامي المسيحي)، أو بشكل أصح (الشرق والغرب).

وفي هذه المرحلة تمَّ تصوير الإسلام على أنه دين وثني، وأن محمداً رسوله ساحر، وشخص فاسد وزعيم شعب فاسد[٢]، إضافة إلى الإدعاء بأن العرب والمسلمين، يقومون بمنع الحجاج المسيحيين من زيارة بيت المقدس، وبالتالي كان هناك ـ وما زال ـ أدب وثقافة، يحاولان أن يبررا الحملات الصليبية الغربية تجاه الشرق.

فالحروب الصليبية لم تكن، كما وصفها، الكاتب اللبناني، أمين معلوف في كتابه «الصليبيون من وجهة نظر عربية» «Les Croisades Vues Par Les Arabes» حرب دامية، عنيفة، بربرية[٣]، بل كانت ـ وما زالت تراها الثقافة الغربية حاليا ـ «حروباً سمحت بالإتصال بشعوب لها ثقافات مختلفة، وأنها عرفت بحضارة الشرق[٤]. وهذا بالتالي يرضي الذوق الأدبي والثقافي المسيحي (الغربي) في الماضي والحاضر.

(ج) مرحلة الغزو الإستشراقي والتبشيري:

وهي الفترة الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، ويمكن اعتبار هذه الفترة تمهيداً للغزو الإستعماري الجديد ـ متمثلاً بشكل خاص في بريطانيا وفرنسا وهولندا ـ الذي استمر حتى استقلال الدول العربية والإسلامية في الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن.

---

(١) أبو صالح عباس، «الأُمراء التنوخين والحملات الصليبية»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٨، السنة الرابعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٤.

(٢) طاش، عبد القادر، «صورة الإسلام في الإعلام الغربي»، الزهراء للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٣، طبعة٢، ص ٤٨.

(٣) Maalouf Amin «Les Croisades Vues par les arabes, ed. juillard», Paris, 1989.

(٤) نصر مارلين، «صورة العرب والإسلام في الكُتب المدرسية الفرنسية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٩٢.

وقد ارتبط الإستشراق L'orientatisme بالنصرانية أو التبشير بها، من خلال الحملات التي كان يقوم بها الرهبان، من أجل نشر أفكار هذا الدين. بحيث ان الأديرة أصبحت بمثابة وزارات دعاية منظمة، تمكن السلطة السياسية مما يلزمها من الرسائل السياسية المناوئة للإسلام(١)

وارتبطت هذه النشاطات الثقافية والدينية أيضاً ـ بشكل أو بآخر ـ بأهداف استعمارية سواء من الناحية الثقافية، أو السياسية أو الاقتصادية، وفي هذه المرحلة كانت الصورة العامة عن الإسلام أنه دين جامد وغير قابل للتطور

وإذا كان هناك بعض المفكرين، كألبرت حوراني في كتابه «الإسلام في الفكر الأُوروبي»، يحاول تبرير الإستشراق وإظهار «حسن نيته الفكرية والحضارية»، بالقول مثلاً أن الاستشراق جاء نتيجة النظرة الناجمة عن المعرفة المتزايدة، لما يؤمن به المسلمون، وما فعلوه في التاريخ، وناجمة أيضاً عن الأفكار المتغيرة في أُوروبا ودور الدين والتاريخ(٢).

إلاَّ أنه يبدو لنا، بأن الاستشراق مختلف عن التاريخ، حيث إن هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع أُسس المجتمع الذي يدرسه موضع شك، بينما يعطي الاستشراق نفسه حق الحكم على هذا المجتمع، بل وحتى الإتهام والرفض(٣)

مثلما، عبر المستشرق الفرنسي فولنييه عن آرائه حول القرآن، في نص يستحق منا، أن نسرده لتوضيح الفكر الاستشراقي الفرنسي، وتأثيره على تكوين العقل الغربي الحالي، فيقول: «إن أبعد ما يكون عن روح الإسلام هو إصلاح مفاسد الحكم، ويؤسفنا القول على العكس من ذلك بأنه السبب الرئيسي لها، ولحصول الإقتناع، يكفي أن نتفحص الكتاب الذي استوعب هذه الروح، فمن يقرأ القرآن، سيضطر إلى

---

(١) بوزاني، السندور، «تطور أُوروبا الغربية للحضارة العربية وتجاوبها معها: عرض تاريخي وتفسير»، مجلة شؤون عربية، عدد ٢٨، حزيران، ١٩٨٣، تونس، ص ٦٦.

(٢) حوراني البرت، «الإسلام في الفكر الأوروبي»، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ٩.

(٣) جعيط، هشام، مرجع سابق، ص ٤٧.

الاعتراف، بأنه لا يقدم أي مفهوم عن واجبات الناس في المجتمع، ولا عن تكوين الهيئة السياسية، ولا عن مبادىء فن الحكم، وبكلمة واحدة لا شيء مما يشكل نظاماً تشريعياً. إن القوانين الوحيدة التي توجد فيه ـ برأي فولنييه ـ يمكن ردها إلى أربعة أو خمسة أوامر، خاصة بتعدد الزوجات، والطلاق، والرق والإرث... وأنه من خلال هذه الفوضى للهذيان المستمر، فإن الفكر العام السائد، والمعنى المكثف يتمثلان في التعصب الحاد والعنيد... ولم يكن هدف محمد الهداية، بل السيطرة، ولم يكن يبحث عن أتباع بل عن رعايا»[1].

أما المستشرق الفرنسي الآخر شاتوبريان، فلم يكن أقل تهجماً وعنفاً من فولنييه، إذ يبقى الإسلام لديه في كتابه «الطريق من باريس إلى القدس» البربرية المنتظمة التي نسخها الدين[2].

أما في مرحلة الغزو الإستعماري، فقد تبلورت في أُوروبا النزعة العنصرية ضد العرب. ولم يقنع الغرب ـ كما يقول السيد ياسين في كتابه «الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر» «بالترويج لصورة مزيفة عن العرب تتسم بالإجمال، بل أنه حرص ـ عن طريق فلاسفته وعلمائه الاجتماعيين ـ على رسم صورة تفصيلية، تركز على قصور العرب وتخلفهم. وفي هذه الصورة سنجد عدداً من الأحكام، من بينها ما قرره جورج ديهاميل ـ عضو الأكاديمية الفرنسية ـ في كتابه «حضارة فرنسا» من أن «الذهنية الشرقية عاجزة تمام العجز عن التفكير التركيبي وعن تجاوز الذات»[3].

وحتى المفكر والمستشرق الفرنسي أرنست رينان، الذي أظهر وأبدى إعجابه في بعض أُمور الدين والحضارة العربية والإسلامية، حاول من خلال مقالاته وكتبه، التقليل من شأن العرب ودورهم في حمل رسالة الحضارة، برد علومهم إلى الفرس واليونانيين، إلى أن يقول «أن مستقبل البشرية تحتضنه أيدي الشعوب الأوروبية»[4].

---

(١) علاء الدين بكر، مرجع سابق، ص ١٩٠.
(٢) نفس المرجع، ص ١٩١.
(٣) ياسين السيد، مرجع سابق، ص ٩٥.
(٤) حوراني البرت، مرجع سابق، ص ٤١.

وبناءً على ما سبق، نلاحظ أن الكنيسة في مرحلة القرون الوسطى Le moyen âge، والعلم المدرسي «Scolastique» في مرحلة الإستشراق والاستعمار، يجهلان الإسلام غالباً، هذا إذا كانا يعرفان المسلم أصلاً، وأن الشعور بالتفوق وامتلاك الحقيقة تتلازم مع وعي بتفوق سياسي وحضاري لدى الأُوروبيين[١].

وبغض النظر عن حسن نية المستشرقين أو سوئها، إلاَّ أن الشيء المؤكد، أنه كان هناك تعاون واتصال وثيق بينهم وبين الدولة والنظام السياسي الذي ينتمون إليه، ولذا وجدنا في فرنسا عدداً من المستشرقين، الذين عملوا مستشارين لوزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا. وعلى سبيل المثال، كان المستشرق دي ساسي، اعتباراً من عام ١٨٠٥م، يشغل منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية. كما كان ماسينيون إلى عهد قريب مستشاراً للإدارة الإستعمارية الفرنسية في الشؤون الإسلامية[٢].

وهنا يجب الإشارة إلى أنه، قد يكون هناك شيء من الصدق، أو الحقيقة فيما ذكره المستشرقون، عن الإسلام والعرب، إلاَّ أننا نأخذ عليهم بأنهم اختاروا أكثر مراحل الإستسلام والضعف في تاريخ المسلمين والعرب على أنها (النموذج) للدين الإسلامي والحضارة العربية، الأمر الذي ساهم في استمرار التشويه وتعميقه تاريخياً وعملياً.

(د) المرحلة المعاصرة:

وهي المرحلة الممتدة من استقلال الدولة العربية والإسلامية، منذ الأربعينات والخمسينات حتى هذا التاريخ. حيث انتشرت في أُوروبا مراكز البحث، والجامعات المتخصصة والمكتبات المهتمة بقضايا العرب والمسلمين، والشرق بشكل عام، كنوع من الامتداد لظاهرة الإستشراق، أو كما سمَّاها أُستاذ العلوم السياسية اللبناني غسان

---

(١) جعيط، هشام، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) سعيد، إدوارد، «الإستشراق»، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٦.

سلامة، في تعليقه على ظهور كُتب كثيرة ومتنوعة، بشكل واضح ومثير للانتباه، حول العرب والإسلام في فرنسا «بمرحلة الإستشراق الجديدة»(١).

وفي هذه المرحلة نلاحظ أن الصورة النمطية «السيئة» للإسلام والعرب في العصور الوسطى، ومن ثم الإستشراق والاستعمار، لا تختلف كثيراً عن الصورة النمطية، المرسلة عن طريق وسائل الإعلام الغربية الحديثة التي يصيغها السياسيون والإعلاميون، ومن يسمون اليوم «بخبراء الإسلام والدراسات الشرقية وشؤون الشرق الأوسط»، في المجتمعات الغربية(٢).

ومما هو جدير بالإنتباه في هذه المرحلة أيضاً، أن نتائج الباحثين الغربيين المعاصرين، تؤكد آراء وأفكار ما قاله المفكرون وتوصلوا إليه في القرون الوسطى وفي مرحلة الإستشراق، المتمثلة في فكرة، أن الإسلام وانتشاره يمثلان خطراً حقيقياً، باعتبار أن الإسلام دين غير حضاري، ولا يساعد على التطور والتقدم، بل أنه قد يؤدي إلى تدمير الحضارة الغربية والقضاء عليها.

ويبدو، أن هذه الأفكار والطروحات (القديمة الجديدة، والمتجددة باستمرار) عادت إلى أرض الواقع السياسي ـ في هذه الأيام ـ من خلال بعض الكتابات من أمثال صمويل هنتنغتون وكتابه «صراع الحضارات»(٣)، مشيراً إلى أن العدو الجديد ـ بعد اختفاء الخطر الشيوعي ـ يتمثل في الإسلام، وكذلك كتاب «نهاية التاريخ»(٤) للكاتب الأمريكي من أصل ياباني فرنسيس فوكوياما، الذي يرى في النظام الرأسمالي (الخلاص الأبدي للبشر على الأرض)، وأن الإسلام على الرغم من ضعفه وتفككه، قد يهدد هذا الدين الجديد المنتصر (الرأسمالية).

---

(١) سلامة غسان، «العرب والمسلمين في كتابين جديدين»، مجلة الفكر العربي، السنة الثانية، العدد ١٤، ١٩٨٠، بيروت، ص ٢٢٣.

(٢) طاش، عبد القادر، «الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي»، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ١٩٩٥، ص ١١١.

(٣) هنتغتون صموئيل، «صراع الحضارات»، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤) فوكاياما فرنسيس، «نهاية التاريخ»، ترجمة وتعليق الدكتور حسن الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣، طبعة أولى.

وعلى كل حال، إن مرحلة القرن العشرين هي التي سنركز عليها، بإلقاء الضوء على مجمل جوانبها الإعلامية والسياسية، والفكرية الفرنسية، حيث نبدأ بالإشارة إلى ديباجة ميثاق منظمة الأُمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، عن أسباب الحروب، والفوضى في العلاقات الدولية ـ حيث تؤكد ـ هذه الديباجة على أهمية دور الإعلام في الوصول إلى السلام والأمن، وأن جهل الدول لأنظمة حياة بعضها بعضاً، هو الذي يخلق الشك وعدم الثقة بين شعوبها، ذلك الشك الذي يقود إلى الصراعات والحروب (...) وأن وظيفة الإعلام أن يساعد في تغلب العالم على جذور المشاكل، وإقرار العدالة بين الشعوب. ووقف العدوان، وأشكال الاستعمار الجديدة كافة.. وأن دور الإعلام في تعامله الدولي يجب أن ينصب على التفاهم الدولي، وتنشيط العناصر التي تساعد على تلاقي الثقافات والحضارات ونشر المعرفة، والتذكير بأهمية حياة الإنسان[(١)].

ولا شك أن هذه الديباجة، تظهر دور الإعلام وأهميته في الإتصال الدولي، لتكريس مفهوم السلام والتعايش والتعاون بين الشعوب والحضارات، إلاَّ أن السؤال المهم والضروري الذي يطرح نفسه: هل هذه الآراء والأفكار، والمقترحات، والمبادىء الأخلاقية ما تقوم وتعمل به الدول الغربية (الأنا) صاحبة النفوذ والقوة الاقتصادية والسياسية تجاه (الآخر) الضعيف المتفكك أسير نزاعاته الداخلية والخارجية المتمثل في الشرق، والعرب والمسلمين بشكل خاص، ودول الجنوب بشكل عام؟.

هذا ما ستحاول الدراسة، الإجابة عليه، في الجزء الثاني منها، بالتركيز على دور وتأثير الإعلام لدولة أُوروبية من الدول العظمى وهي فرنسا، من خلال تحليل وجهات نظر أعلامها المختلفة حول العرب والمسلمين الذين يشكلون ـ حسب الإحصاءات الفرنسية الرسمية ـ ثلاثة ملايين نسمة، ويعد الإسلام بذلك ثاني أكبر طائفة دينية في فرنسا بعد المسيحية الكاثوليكية[(٢)].

---

(١) مصالحة محمد، «الإتصال السياسي»، دار وائل للنشر، عمان، ١٩٩٥، ص ١٥٢.

(٢) أبو حسَّان، محمد، «الأقليات الإسلامية بين تحديات الحاضر وآمال المستقبل»، مجلة الندوة، العدد٤، عمان، ١٩٩٥، ص ٦٩.

ثانياً: هل يتناول الإعلام الفرنسي صورة الإسلام والعرب بطريقة موضوعية، تلقائية، أم أن هناك إستراتيجية منظمة ومدروسة، معتمدة على التاريخ، كأداة من أدوات الصراع السياسي؟

بناءً على ما قلناه في الجزء الأول من الدراسة، نعتقد بأن وسائل الإعلام الفرنسية، ليست السبب الرئيسي والوحيد في تقديم صورة مشوهة وسلبية عن الإسلام والعرب، وإنما سلوك وتأثير هذه الوسائل الإعلامية، جاء كنتيجة حتمية ومنطقية، لوجود موروث حضاري وثقافي سلبي، متراكم في الذاكرة، والتاريخ، والعقل الغربي بشكل عام، والفرنسي بشكل خاص.

ونستطيع أن نربط العلاقة الجدلية بين الصور القروسطية Môyenageuse للعرب والإسلام، والصور المعطاة حالياً في وسائل الإعلام الفرنسية، والمقارنة بينهما، من خلال تسليط الضوء على بعض هذه الوسائل، التي يعتبرها البعض أنها تتمثل: في الصحافة، الراديو والتلفزيون، والسينما، وأيضاً الكتب المدرسية.

إذن، من أجل فهم هذه العلاقة الجدلية للصورة القديمة، المتجددة والمتكررة باستمرار، سنقوم بعرض وتحليل بعض مواقف الرأي العام الفرنسي، من الإسلام والعرب، ومن ثم، ننتقل إلى مناقشة موقف الصحافة المطبوعة والمرئية من هذه القضية، إلى أن نصل إلى المقررات المدرسية، حيث نختم تحليلنا، بالإشارة إلى قضية تأثير وسائل الإعلام على مشكلة الهوية والإندماج للعرب والمسلمين في المجتمع الفرنسي.

(أ) الرأي العام الفرنسي والقضايا العربية:

إن موقف فرنسا من العرب والإسلام لا يختلف كثيراً عن بقية الدول الغربية، التي ترى العرب على أنهم شعوب بدائية، متخلفة، وبدوية. ولذلك لم تتردد فرنسا في الاعتراف بإسرائيل عام ١٩٤٨، ومساعدتها في بناء ترسانتها العسكرية وحتى الذرية منذ الخمسينات.

وقد حاولت فرنسا تكريس مفهوم «صراع الحضارات» من خلال الاستعمار أولاً،

ومن خلال الحملات العسكرية المتكررة ثانياً، كعدوانها المشترك على مصر عام ١٩٥٦، «كمحاولة يائسة» منها للرد على دعم جمال عبد الناصر للثوار الجزائريين، إضافة إلى بحثها الدائم والمستمر عن دور ومكان في الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من وجود قيادي قومي قوي، مثل شارل ديغول عام (١٩٥٨ - ١٩٦٩) الذي حاول أثناء «الحرب الباردة» أن يخط طريقاً ثالثاً مستقلاً يختلف عن القوتين العظميين آنذاك، إلاَّ أن الإعلام الفرنسي كان أقوى منه واتهمه باللاسامية (Anti-Semitisme)، لوصفه شعب إسرائيل - في مؤتمره الصحفي المنعقد في ٢٧ نوفمبر ١٩٦٧ - بأنه من النخبة، واثق من نفسه وميال إلى السيطرة «Sur de soi et Dominateur»[1]، لمحاولته أخذ موقف محايد نسبياً من الصراع العربي الإسرائيلي عام ١٩٦٧[2].

ولذلك ستحاول الورقة، إلقاء بعض الضوء على الإعلام والرأي العام الفرنسي، ورأيه في بعض القضايا السياسية العربية الدولية، خاصة القضايا المتعلقة بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ففي حرب ١٩٦٧، استطاعت وسائل الإعلام الفرنسية أن تخلق رأياً عاماً - أو فلنقل على الأقل - أن تُكوّن أو تُشكل رأياً عامّاً فرنسياً مؤيداً للمواقف والسياسات الإسرائيلية. وهذا ما لمسناه ولاحظناه أثناء حرب حزيران ١٩٧٦، أو حسب تعبير الصحفي المصري محمد حسنين هيكل «نكسة ١٩٦٧».

فالملاحظ، أن الخط الثابت في تعامل «الرأي العام الفرنسي» مع العرب وإسرائيل، هو مساندته التاريخية والتقليدية للدولة اليهودية. هذه الحقيقة تتأكد باستمرار، كلما شعر، بأن إسرائيل تواجه خطر الزوال «بسبب السلوك العدواني لجيرانها العرب» فخلال حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، وفي استطلاع حول سؤال: في

---

(١) Aron Raymond: «Memoire 50 ans de reflexion Politique», Ed Juillard, Paris, 1983, P. 498.

(٢) بوقنطار، حسان، «السياسة الفرنسية إزاء الوطن العربي منذ عام ١٩٦٧»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٠٦.

حالة نزاع بين إسرائيل والبلدان العربية مع من تتعاطف؟ كان الجواب كالتالي: إسرائيل ٥٨٪، البلدان العربية ٢٪، وحتى بعد أن دمرت إسرائيل الجيوش العربية، واحتلت أراضيها، فإن مشاعر الرأي العام الفرنسي لم تتغير كثيراً، كما تدل على ذلك نتائج الإستطلاع التالي: المساندون لإسرائيل ٥٦٪، أما البلدان العربية ٢٪. وحول سؤال من المسؤول عن الحرب كان الجواب كالتالي: إسرائيل ٦٪، البلدان العربية ٥٤٪[١].

وقد استمر هذا الدعم المادي والمعنوي لإسرائيل، من خلال الرأي العام الفرنسي في حرب أكتوبر ١٩٧٣، حيث عبر ٥٥٪ من الفرنسيين عن عدم إرتياحهم، وعدم مشاطرتهم لموقف حكومة بلادهم ـ المتوازن والحيادي إلى حد ما ـ إزاء الشرق الأوسط، في مقابل ٣٠٪ فقط أعلنوا عن مساندتهم لهذه السياسة[٢].

وفي عام ١٩٨٢، وعلى الرغم من غزو إسرائيل للبنان، وتورطها في مذابح صبرا وشاتيلا ضد الفلسطينيين، فإن استطلاعاً للرأي العام، أثبت أن ٣٧٪ من المستجوبين عبروا عن استمرار تعاطفهم العميق مع إسرائيل، في حين لم يتجاوب مع مطامح الشعب الفلسطيني سوى ٢١٪[٣].

أما في حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١، كانت غالبية الفرنسيين ضد الحرب، وقد عبرت صحيفة ليبراسيون «Liberation» عن ذلك في عنوان صارخ، «لا دم من أجل النفط الأمريكي «ولا تضحيات أُوروبية من أجل مصالح أمريكية» وقد أظهرت مراكز دراسات واستطلاعات الرأي العام أن ٩٢٪ من الفرنسيين يعارضون الحرب[٤].

ولكن قبل أُسبوع من بداية المعارك، خرج الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران ليقول وبصراحة وبالحرف الواحد: «بعد الحرب، سيكون هناك إقتسام جديد للمصالح». ثم ذكر الرأي العام الفرنسي برفض العراق للدور الفرنسي والأُوروبي في حل الأزمة،

---

(١) نفس المرجع.

(٢) Le Magazin, «L'expresse», Le 22 October 1973, Paris.

(٣) بوقنطار، حسان، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

(٤) كيلو ميشيل، «نظام التضليل العالمي»، مجموعة باحثين، ترجمة غازي أبو عقل، دار المستقبل، دمشق، ١٩٩٤، ص ٢٢٩.

وأكد أن الكويت عضو في الأُمم المتحدة وجامعة الدولة العربية؛ قبل أن يعرج على الحرب العالمية الثانية، ويشرح كيف نشبت بسبب تقصير أُوروبا في وضع حد لهتلر بعد دخوله إلى تشيكوسلوفاكيا. عند هذا الحد أعلن الرئيس الفرنسي أن حرباً عالمية ثالثة قد تنشب، إذا ما سكت العالم عن استيلاء العراق على الكويت، ويصبح صدام أكبر مالك للنفط واحتياطاته[1].

إنطلاقاً من هذه الحجج: «تقاسم المصالح الذي سيلي الحرب، وضرورة منع دكتاتور من العالم الثالث، وهو فوق ذلك عربي ومسلم، من امتلاك إمكانيات قد تساعده على التدخل في تغيير نمط حياة الغرب»، بدأت حملة على العراق ـ وعلى العرب عموماً ـ تغذت من «دلالات ومعارف» ثاوية في موروث شعوري تاريخي الطابع، تكوّن في أُوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً قبل الحروب الصليبية وفيها، وتطور مع الخروج الأُوروبي من العالم العربي، تعبر عنه جملة أحكام مسبقة ومشاعر معادية حيال «العربي/المسلم»، ترى فيه كياناً مجبولاً بنار حقد عنصري ديني أعمى على الآخر، وعلى من ليس عربياً ومسلماً، تاريخه هو تاريخ تحينه فرص الغدر بغيره، لذا تنتفي منه الأعمال المفيدة للبشر ويزخر بالشر[2].

ومع تصاعد وتيرة الحملة السياسية والإعلامية ضد العراق والعرب، بدأ للعيان أن الرأي العام ـ المعارض للحرب بنسبة ٩٢٪ في البداية ـ مستعد لسفك الدم الفرنسي من أجل النفط الأمريكي.

إن التحول والتغير «المفاجيء» للرأي العالم الفرنسي يثبت ويؤكد ما قلناه سابقاً، وهو أن وسائل الإعلام بكافة أنواعها، كانت ـ وما زالت وحسب الظروف والتطورات السياسية ـ تخاطب الضمير النائم في الذاكرة التاريخية «La mémoire historique» للفرنسي. وهي ذاكرة مليئة بالصور القاتمة، المرعبة، السلبية. وهكذا، كان لا بد ـ أثناء حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ ـ بربط التاريخ بالحاضر، والشرق بالغرب، والإسلام

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣١.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٢.

بالمسيحية، فقيلت ورددت أفكار قديمة، مغلفة بعناوين إعلامية جديدة ذات مغزى سياسي، مثل: «جزار بغداد»، «خليفة بغداد الجديد»، و «بختنصر»[(١)].

وهنا يبرز سؤال مهم جداً حول «الرأي العام» و «الديموقراطية»: وهو ما الذي جعل انقلاب الرأي العام ممكناً في دولة «ديموقراطية» مثل فرنسا، يُقال فيها أن السياسة تتعين بالإرادة العامة La volente generale «للمواطنين»، كما حددها جان جاك روسو؟، وكيف يمكن لحفنة من الساسة أن تنجح خلال فترة وجيزة جداً ـ أقل من ثلاثة أشهر ـ في قلب عقول ومشاعر غالبية شعب متحضر، وفي تحويله من مؤيد متحمس للسلام إلى متحمس للحرب؟.

وما معنى ديموقراطية الشعب للشعب وبالشعب، إذا كان يمكن لقلة صياغة وعي مجتمع حسب الظروف والحاجات السياسية[(٢)].

على كل حال، لقد أثارت المعالجة الإعلامية ـ المطبوعة منها أو المرئية ـ لحرب الخليج الثانية، العديد من التساؤلات والطُروحات، حول دور الصحفي ومهمته، وهل هو مجرد شاهد فقط، «un temoin» كما يقول البعض أم أنه فاعل سياسي، «un acteur» و مشارك في العمل الدبلوماسي «un participant a la diplomacie»[(٣)].

وكتأكيد على الدور الفعّال والمهم الذي قام به الإعلام، قبل وأثناء وبعد الحرب، أطلق البعض على حرب الخليج الثانية، «حرب بالصورة» «Guerre en image»، وبعضهم فضل استخدام مصطلح «حرب صور» «Guerre d'images»[(٤)].

وبغض النظر عن النتائج السياسية أو العسكرية التي أسفرت عنها هذه الحرب، وبغض النظر عن «طبيعة المعركة الإعلامية» وشكلها وصورها وألوانها، إلاَّ أن الشيء

---

(١) El-Kareh Rudolf. «Les Medias Francais et la crise du Golfe», Revue D'etudes Palestiniennes. 10 ème année. N38 hiver, 1991, P. 72.

(٢) كيلو ميشيل، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٣) El Kareh Rudolf. op cit. P. 72.

(٤) Dany Serg, «Avant et après L'image». Revue d'etudes palestininnes 10 ème annes N40. Ete 1991, P.52.

المؤكد والملموس. هو أن الصورة المعطاة مسبقاً وتأثيرها على الرأي العام الفرنسي كان كبيراً وواضحاً ـ ليس لهذه الحرب فقط ـ وإنما لصورة العرب ودورهم وتأثيرهم على الساحة الدولية بأسرها مستقبلاً.

إن هذه التصورات والنتائج التي توصل إليها الرأي العام الفرنسي، حول صورة العرب ودورهم على الساحة الدولية، جاءت تؤكد وتعزز استطلاع الرأي الذي قام به مركز المعلومات والعلاقات العامة في الجيش الفرنسي في سنة ١٩٨٦ «Service d'information et de relation publiques des Armées (SIRPA)»، الذي أظهر بأن نصف طلاب المرحلة الثانوية الذين يبلغون بين ١٦ ـ ١٨ عاماً، يعتبرون أن من أهم الأسباب التي قد تؤدي إلى حرب عالمية مفاجئة هي الأُصولية، L'integrisme ٢٦٪، الإرهاب Le Terrorisme ٢٢٪[1]. وعلى ما يبدو، أن هذه المصطلحات والمفاهيم كانت تشير بشكل أو بآخر إما للعرب أو للمسلمين.

ولكي تكتمل الصورة، وتتضح أبعادها، ولكي نكون أقرب إلى الدقة والموضوعية، يجب الإشارة والتأكيد على أن الموقف الفرنسي، أو بشكل أصح موقف «الرأي العام» الفرنسي حول القضايا العربية لم يأتِ من فراغ، وإنما كان هناك ـ ولا يزال ـ عدد من العوامل التي ساعدت على خلق وتكوين وتشكيل هذا الموقف وهي:

١ ـ العلاقة التاريخية الطويلة بين اليهود والفرنسيين، بداية من الثورة الفرنسية عام ١٧٩٨، مروراً بعقدة الذنب الناتجة عن قضية أعمال دريفيس «Affaire Dreyfus» (ضابط يهودي فرنسي أُتهم بالتعاون والتجسس للألمان، وقد سجن عام ١٨٩٤، إلاَّ أن القضية أُعيدت للمناقشة، تحت ضغط الرأي العام، وتمت تبرئته في ١٩٠٦) وصولاً إلى مظاهر اللاسامية ومجازر الغاز النازية في ظل حكم أدولف هتلر (١٩٣٣ ـ ١٩٤٥).

٢ ـ المصير المشترك الذي ربط الفرنسيين والإسرائيليين في خندق واحد عام ١٩٥٦ في العدوان الثلاثي على مصر.

---

(١) Liauzu claude, «L'orient miroire de la crise de l'occident», Rêvue d'études palestininnes, N 38, Eté 1988, Paris. P. 166.

٣ ـ سيطرة بنية ثقافية صهيونية، ويسارية (وليست يمينية كما يؤكد ذلك بوقنطار حسان في كتابه السياسة الخارجية الفرنسية إزاء الوطن العربي منذ عام ١٩٦٧)[١] على دور النشر، ووسائل الإعلام، وهي في مجملها متضامنة مع إسرائيل، ولا تتردد في الدعاية لها، والدفاع عنها. ولا شك، أن القضية الفلسطينية كانت ـ وما تزال ـ مرتبطة بالفكر والروح الأوروبيين بالمشكلة أو المسألة اليهودية La question Juive. وقد عبَّر عن هذه الحقيقة، المفكر والفيلسوف الوجودي جان بول ساتر، بالقول: «لقد وجدت نفسي ممزقاً، بين علاقات صداقة ووفاء متناقضة، لذلك وجدنا أنفسنا اليوم، نشهد مجابهة بين العالم العربي وإسرائيل، وكأنها مجابهة تمزقنا نحن، ولذا نعيش هذا التعارض بينهما، وكأنه مأساتنا الخاصة» «tragedie personnelle»[٢].

٤ ـ وهذه النقطة ما تهمنا في دراستنا بشكل مباشر، فعلى نقيض القوالب الإيجابية السابقة الجاهزة التي صنعها الرأي العام لإسرائيل، فإن صورة العرب في فرنسا مشوهة، ومغلفة بالحقد والكراهية والتعالي، فالذاكرة الفرنسية في استرجاعها للعرب لا تنسلخ عن القيم الإستعمارية الغابرة: التقدم/الإنحطاط ـ التحضر/التخلف ـ الرقي/الهمجية. والفرنسي العادي لا ينظر إلى الإنسان العربي خارج نموذجين: مهاجر ينتمي إلى عالم متخلف، رحل إلى فرنسا، حاملاً معه تراثه وقيمه البالية، وغير قادر على الإندماج في المجتمع الفرنسي المتحضر، حيث أصبح في خضم الأزمة الاقتصادية، بمثابة المتهم الذي سرق عمل الفرنسيين، وعمق من المشاكل الاجتماعية التي تعيشها البلاد من بطالة وجريمة.

أما النموذج الثاني فيتمثل في الشيخ القادم من الصحراء، والذي يملك آباراً نفطية ومثقلاً بالدولارات، ينفق بدون حساب من أجل إشباع رغباته، ولا يتردد في رفع أسعار النفط لخنق الاقتصاد الغربي[٣].

---

(١) بوقنطار، حسان، مرجع سابق، ص ٢٠٩.
(٢) Liauzu claude. Op. cit. P. 171.
(٣) بوقنطار، حسان، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(ب) صورة العربي في الصحافة المطبوعة والمرئية الفرنسية:

بعد أن رأينا كيف أن الرأي العام الفرنسي، الموجه من قبل وسائل الإعلام المعتمدة على الذاكرة التاريخية في سلوكها، وقف موقفاً منحازاً لإسرائيل، وعدائياً تجاه القضايا العربية التي طرحنا بعضاً منها، سنتعمق قليلاً في هذه الوسائل الإعلامية ـ دون أن يعني ذلك الدخول في التفاصيل ـ بإلقاء الضوء على بعض الصور النمطية المعطاة للعربي والمسلم على حد سواء، علماً بأنه لا يوجد فرق كبير في المعالجة الإعلامية، سواء الفرنسية أو الإنجليزية أو الأمريكية، لصورة العربي في وسائل الإعلام المختلفة، ويبدو أن هناك صورة للعرب لا يمكن تجزئتها أو التخلي عنها.

وقبل أن نستعرض بعض نماذج الصورة الذهنية المرسلة من الذاكرة والإرث الحضاري والتاريخي والثقافي الغربي، والمعبر عنها عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، والمستقبلة من الشعب، أو الرأي العام الغربي بشكل عام، والفرنسي بشكل خاص، يجدر بنا أن نميز بين مفهومين متداخلين:

الأول: يتعلق بمفهوم «الصورة الذهنية»، ونقصد به تلك التصورات العقلية الشائعة بين أفراد جماعة معينة، والتي تحدد اتجاه هذه الجماعة نحو شخص، أو شعب، أو فكرة أو شيء معين.

الثاني: يتعلق بمفهوم «الصورة النمطية» (Le Stereotype): ونقصد به تلك الصور الذهنية التي تتحول إلى صور «نمطية» عندما تتكرر على نحو ثابت وجامد، وتتسم بالتبسيط المفرط، والحكم القيمي العاطفي[1].

ويعكس هذا التعريف لمفهوم الصورة بنوعيّها ـ كما يبدو لنا ـ أهمية الدعاية السياسية ودورها ومجالها وتأثيرها، في خلق هذه الصور، وهذا ما تقوم به وسائل الإعلام المختلفة، حيث تعرف الدعاية على أنها؛ «السعي المخطط والمنظم لتشكيل تصورات المتلقين، والتلاعب بمعارفهم، وتوجيه سلوكهم، وذلك من أجل تحقيق استجابات لديهم تتفق مع ما يريده الداعية»[2].

---

(١) طاش، عبد القادر، ١٩٩٥، مرجع سابق، ١٠٥.
(٢) العربي، عثمان، «الدعاية، النظريات والتوجهات الحديثة»، مطابع دار طيبة، الرياض، ١٩٩٣، ص ٨٢.

من جهته يعرّف المفكر الفرنسي ـ ذو الأصل الجزائري ـ محمد أركون، الصورة، أو بشكل أصح التصور (l'imagination)، بالقول: «إن تصور فرد، أو مجموع اجتماعي، أو أُمة: هو مجموعة التصورات المنقولة من الثقافات الشعبية في الماضي، كالملاحم البطولية، والشعر، والخطاب الديني، أما اليوم، فيتم نقل هذه التصورات عن طريق وسائل الإعلام بشكل أساسي، ومن ثم المدرسي[(١)].

ومن هذا التعريف يظهر ـ حسب تعبير محمد أركون ـ أن كل شخص، وكل مجتمع له تصوراته المرتبطة بلغة مشتركة، فهناك تصورات فرنسية، وإنجليزية، وألمانية، حول الإسلام، وهناك تصورات جزائرية، ومصرية وإيرانية وهندية... الخ حول الغرب[(٢)].

أما فيما يتعلق بمسألة الصورة العربية في الصحافة المطبوعة والمرئية الفرنسية، فنقول: إن الصورة المعطاة، تلخص المضامين السياسية والدينية للعلاقة بين الغرب والعرب، والتي جعلت من الموروث التاريخي وسيلة للحشد والضغينة ضد العرب والمسلمين، ولإخراج الغرب من حرج الإزدواجية الناجمة عن أخذه بالديموقراطية في عصرنا الراهن، اندفع لتبرير سياسته (الهجومية) باستخدام وسائل الإعلام، وإعطاء صورة سلبية عن الإسلام والعرب مستغلاً كل ما يمكن أن يسيء إليهم ولقضاياهم.

وقد اخترنا بعض النماذج وحسب، لهذا السلوك (الإعلامي ـ السياسي) الفرنسي، والتي على ما يبدو كان هدفها تقديم صورة سلبية للعرب والمسلمين، عن طريق خلق انطباعات وتصورات «ذاتية» بحيث لا يشعر الرأي العام والجمهور، بأن الأمر مقصود ومخطط له.

فنجد مثلاً ملصقات دعائية لقاموس لاروس Larousse الفرنسي، توضع بأمكنة بارزة بمحطات القطار، وعليها صورة رجل يرتدي ملابس عربية بهيئة مزرية، ويجلس على الأرض ماسكاً برسن جمله بيده اليسرى، وبالقاموس مفتوحاً بيده اليمنى. ليعني أن العرب على جهلهم يقدرون هذا القاموس[(٣)].

---

(١) Arkoun, Mohammed, «Ouvertures Sur I'slam», Ed Grancher, Paris 1989, P 14.

(٢) Ibid.

(٣) أبو هلالة يوسف محيي الدين، «الإعلام الغربي المعاصر وأثره في الأُمة العربية»، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٩٨٦. ص ١٦.

وصورة أُخرى تظهر إحتقار العربي والمسلم للمرأة، مثل إعلان مثلجات «البوظة» حيث يظهر رجل على هيئة بدوي، يرتدي ثياباً رثة، ويمتطي جملاً في صحراء قاحلة وتقوده فتاة بدوية، يغطي وجهها حجاب سميك، ولا يبدو منه سوى العينين، وتسير أمامه وهي حافية القدمين، وفجأة يخرج البدوي قطعة البوظة من تحت إبطه ويلتهمها بنهم شديد[١].

وأحياناً أُخرى، تستخدم الصحف والمجلات الفرنسية المطبوعة، «هجوماً مباشراً» وواضحاً لا لبس فيه، باستخدام الكلمات، والجمل، والشعارات.

فمثلاً مجلة L'expresse التي يملكها اليهودي جيمس غولد سميث، تظهر على غلافها صورة الكعبة، في ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩م وقد كتب بالخط العريض «الإسلام يعني الحرب». أما في مجلة باري ماتش Paris-Matche نجد على الغلاف «الحرب المقدسة، مراسلونا في النقاط الساخنة من الإسلام»[٢].

وبالنسبة لدور التلفزيون في نقل صورة العرب للرأي العام الفرنسي، نجد أن هناك سبعة أعشار الفرنسيين[٣] يعتمدون في معلوماتهم ومرجعيتهم على التلفزيون، وهو لا يختلف في تعامله مع العرب والإسلام عن أُسلوب الصحافة المطبوعة، بل أنه أكثر فاعلية وتأثيراً، لأن هناك الصورة والصوت، واللون، ويأتي في كثير من الأحيان بشكل حي ومباشر.

ولكي لا نضيع في الأمثلة المتكررة والمتعارف عليها للجميع، كتسليط الضوء على بعض العامة الذين يصرخون: «الموت للغرب»، أو «الموت للإمبريالية والصهيونية» أو تسليط الكاميرات والأضواء على امرأة محجبة، أو رجل ملتحي، سنقدم مثلين ولكنهما معبران عن الحكم المسبق والجهل المقصود أحياناً عن العرب والإسلام، فأثناء حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١، خرج مقدم أخبار القناة الثانية الفرنسية A2، ليقول: «رئيس لبنان المسلم إلياس الهراوي»[٤]، أما المثال الثاني فبطله برنارد بيفوه

(١) نفس المرجع، ص ١٧.
(٢) طاش، عبد القادر، ١٩٩٣، مرجع سابق، ص ٨٩.
(٣) El-Kareh Rudolf. op cit. P. 63.
(٤) Ibid, P. 65.

Bernard Pivot أحد أشهر مقدمي البرنامج الثقافي «Bouillon de culture» في القناة الفرنسية الثانية، الذي استضاف في برنامجه التلفزيوني المفكر والمستعرب الفرنسي المعروف جاك بيرك، بمناسبة انتهائه من ترجمة القرآن الكريم إلى الفرنسية، حيث طرح عليه السؤال التالي: هل تعتبر القرآن كتاباً مقدساً؟ وحين أجاب بيرك بالإيجاب، هب مقدم البرنامج صارخاً «ألا ترى أنه كتاب يدعو للحرب ونبذ السلام وأنه مسؤول عن مآسي كثيرة حلت بالإنسانية على يد المسلمين والعرب»؟[١].

وقد شرحت الدكتورة مجالي موريس، أُستاذة تاريخ العرب الحديث، في جامعة السوربون، دور التلفزيون ومشاركته الصحافة في إعطاء صورة معينة للعرب والمسلمين قائلة، «من السهل إرسال «كاميرات» التلفزيون للشوارع، والطلب من بعض الباعة المتجولين عن رأيهم في آيات شيطانية... أو الإستفسار عن وضع المرأة ا«المزري» في الإسلام، وهو موضوع، كما تقول مجالي موريس، يثير الخيال الغربي في علاقاته مع الشرق[٢].

ويعلق الصحفي الفرنسي لوسيان بيترلن عن دور الإعلام وتأثيره، بقوله: «يلزمنا في الحقيقة ساعات طوال حتى يتسنى لنا تعداد الجرائد اليومية والدوريات الأُوروبية، التي تلجأ إلى تضخيم الأحداث الفعلية أضعافاً مضاعفة، ليس فقط لجذب القُراء والمستمعين خدمة لأغراضها السياسية، كما يؤكد علماء الاجتماع، بل أيضاً لهدف تجاري، إذ من حق التضخيم أن يزيد من مبيعات الجرائد ومبيعات البرامج البصرية (التليفزيون) والسمعية (الإذاعة)[٣]. وهنا يظهر العربي، وكأنه وسيلة ربح وتشويق للرأي العام ولجمهور القُراء الفرنسيين، مع وجود أهداف سياسية خفية تظهر على السطح حسب الحاجة والظروف السياسية والمصلحة الوطنية لفرنسا.

---

(١) كيلو ميشيل، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٢) Morsy Magali «Rester musulman en société etrangère», le pouvoir. Ed presses universitaire de france N 62., 1992, P. 124.

(٣) بيترلان لوسيان، دور الإعلام العربي في أُوروبا، مجلة شؤون عربية، عدد ١٧، يوليو ١٩٨٢، بيروت، ص ١٢٢.

وقد انتبه لهذه العلاقة بين «الحدث» و «عملية التسويق» والأهداف السياسية، المفكر والفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه جارودي في كتابه الهدامون Les Fossoyeurs[1] حيث يقول:

«أصبح الإعلام أولاً سوقاً هائلة، أكثر إتساعاً من سوق الصناعة وسوق المال، ضمن نطاق «رأسمالية وسائل الإتصال» المتممة للثالوث الذي يشكل أساس الترابط الاجتماعي.

فجاء بيع قنوات التلفزة في فرنسا إلى القطاع الخاص، تبعاً للنموذج الأمريكي، ليجعل «الحدث سلعة» تُفصَّل على ذوق الزبون. وأصبحت الأخبار والاستعراضات مسنداً للإعلانات التي تتحكم بتمويل البرامج وانتقاء مقدميها تبعاً لمؤشر نسبة الاستماع والمشاهدة. ويعتبر سادة الإعلام الكبار، من أمثال مردوك وماكسويل في بريطانيا، وهيرسانت في فرنسا، يعتبرون الإعلام ـ والأخبار ـ سوقاً كغيرها، تُباع فيها الصور والمشاهد كما تُباع الأحداث والوقائع. وكما أن ثلاث وكالات أنباء وهي رويتر ووكالة الصحافة المتحدة الأمريكية ووكالة الصحافة الفرنسية، تغربل وتعزز للعالم كله ما ينبغي قوله و «رفعه» إلى مرتبة «الحدث» وما لا ينبغي أن يحظى بهذا المقام، كذلك يعمل مصرف «للصور» بالطريقة نفسها غربلة وفرزاً. واسم هذه المنظمة وكالة تبادل الأخبار الفيديوية، تحدد ما يجب أن يُشاهد وما لا يجب، وشبكات التلفزة الفرنسية جميعها أعضاء في هذه المنظمة، مما يجعل انتقاء «الأحداث» على القنوات الست الفرنسية عملية واحدة. والعرض والطلب هو الذي يشكل قاعدة عمل المجموعة كلها.

فمثلاً، حدث في العام ١٩٨٨ أن توفي ثلاث آلاف شخص في السودان، وجرت مجزرة في زائير راح ضحيتها ثلاثمائة طالب جامعي. ولكن الكاميرات التلفزيونية ظلت موجهة على ثلاثة حيتان احتجزها الجليد في ألاسكا.

---

(١) Rooger Garaudy. «Les Fossoyeurs», Ed Archipel. Paris, 1992.

(ج) صورة العرب في الكتب المدرسية:

وإذا كانت وسائل الإعلام، من صحافة مطبوعة، وصحافة مرئية، قد أسهمت بشكل واضح ومؤثر في إعطاء صورة سلبية، وقاتمة للرأي العام الغربي، ـ على الأقل من وجهة نظر عربية ـ فما هو الدور الذي لعبته المقررات المدرسية؟.

لقد قامت جمعية «الإسلام والغرب» وهي جمعية تحاول، التقريب بين وجهات النظر الغربية ووجهات النظر للأقليات الإسلامية في أُوروبا، وخاصة في فرنسا يتقديم دراسة حول الكُتب المدرسية في المرحلة الثانوية.

وتقول الدراسة «إن معظم الكُتب المدرسية في أُوروبا الغربية وفي فرنسا بالذات، تجمع على أن الرسول صلّىٰ الله عليه وسلَّم كان تاجراً ونبياً وقائداً، وأن شخصيته شاذة نوعاً ما، فهو قضى طفولته معذباً وتزوج من خديجة زواجاً مصلحيّاً، وأنه كان يسعى إلى تحقيق مآرب سلطوية ومادية عبر الدعوة إلى الديانة الإسلامية، باعتباره كان محباً للمال، ويحلم بالمركز والسلطة والحكم»[١].

ولقد قام الباحث اللبناني، مارسيل بوازار بتقديم رسالة ماجستير في جامعة تولون عام ١٩٨٠، عن صورة «الإسلام في القرون الوسطى عبر الكُتب المدرسية من ١٩٤٥ ـ ١٩٧١». وقد لاحظ بوازار، بأن الحضارة الإسلامية حظيت بنصيب ضئيل من الذكر في الكُتب المدرسية، حيث حصلت فقط على ٤٪ من مضمون الكُتب[٢].

ويعرض بوازار نماذج لما ورد في الكُتب المدرسية الفرنسية عن الإسلام والعرب. فمن ذلك وصف النبي (ص)، بأنه «شخصية مستبدة برأيها في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، حيث المظهر الديني حصراً بُولِغَ في وصفه». وأنه أخرج من مكة، فظل مشغولاً باسترجاعها، ومنذ البداية إلتجأ للعنف، ومكنه فنه في قيادة الجموع من توحيد أنصاره الذين زرع فيهم روح التعصب ووعدهم بالجنة إذا ماتوا في سبيل «الحرب المقدسة»[٣].

---

(١) طاش، عبد القادر، ١٩٩٣، ص ٧٨.
(٢) نفس المرجع، ص ٧٩.
(٣) نفس المرجع.

من جهتها، قامت د. مارلين نصر بدراسة حول «صورة العرب والإسلام في الكُتب المدرسية الفرنسية»، وتكمن أهمية هذه الدراسة، في أنها حديثة جداً ـ أي في ١٩٩٥ ـ وتعطينا صورة نموذجية، كاملة متكاملة، لرؤية الفرنسيين للعرب والإسلام.

فقد وجدت الباحثة، أن صورة العربي في كُتب المرحلة الإبتدائية كانت سلبية، خاملة، ومتخلفة، ويتميز دورها بالعداء تجاه الآخرين، هذا إلى جانب أن الصورة المعطاة باستمرار للعرب، على أنهم «بدو صحراء». وكأن عرب اليوم (الحضر) غائبون أو بشكل أصح مغيبون[١]. في حين نجد أن صورة الفرنسي كانت على العكس تماماً، فهو يتصف بالتفوق والذكاء، والرقة، مما ينشيء الشعور بالدونية (للفرنسي الآخر) من أُصول عربية أو إسلامية[٢].

أما في المرحلة الثانوية، فقد وجدت الباحثة اختفاء صورة العربي البدوي الخائف والمحروم من الصفات الإيجابية، فقد وردت إشارات إلى أنه يقاتل بشجاعة في العصور الوسطى بالرغم من هزيمته المحققة، وهناك الكثير من السمات السلبية التي ألصقها الفرنسيون بالعرب ومنها:

ـ الغزو والعدوانية والتطفل.

ـ والكسل والبطء والتراخي.

ـ الفشل والهزيمة في كل مواجهة، ولا سيما مع الفرنسيين[٣].

وهنا نلاحظ، أن الصورة المعطاة للعرب والإسلام في مقرر التاريخ بالمدارس الفرنسية، ليس إلاَّ انعكاساً للتراكم التاريخي والثقافي للصورة الشرقية، والعربية منها، في ذهن العديد من المفكرين الفرنسيين. فمنذ ميكافيلي وجان بودان، وبشكل خاص شارل مونتسيكو، الفكر الأوروبي يحدد تبعاً للتأمل في طبيعة الطغيان والإستبداد من ناحية، والديمقراطية من ناحية أُخرى، والفكر الأُوروبي ينظر للشرق، من خلال

---

(١) نصر مارلين، مرجع سابق، ص ٢٩.
(٢) نفس المرجع، ص ٣٦.
(٣) نفس المرجع، ص ٥٤.

المقارنة بين الإستبداد الشرقي والديمقراطية الغربية. بحيث أصبح هذا الفكر Archetype نموذجاً في ظل الفترة المعاصرة(1).

أما فيما يتعلق بالتاريخ المعاصر، والقضية الفلسطينية، التي هي أحد محاور الصدام والاختلاف بين العرب والغرب، فرغم النصر ـ على الأقل السياسي ـ لجمال عبد الناصر عام ١٩٥٦، ورغم «نصف الانتصار» عام ١٩٧٣، في حرب رمضان، الذي استطاع أن يكسر الحاجز النفسي للعرب تجاه الدولة العبرية، إلاَّ أن الكُتب المدرسية الفرنسية ـ التي تعبر بشكل أو بآخر عن التفكير الغربي العام ـ تتجاهل هذه الإنتصارات، وترفضها جملة وتفصيلاً، وتدعي لنفسها الحيادية، والموضوعية، والدقة قائلة: «لقد خاضت إسرائيل في عام ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣ على التوالي ثلاثة حروب ظافرة». وتقول كذلك «تمكنت إسرائيل خلال الحربين الظافرتين الأخريين ١٩٦٧، ١٩٧٣ من بسط هيمنتها على الشرق الأوسط، (...) ثم قامت بإخلاء سيناء عام ١٩٨٢(٢).

وترى د. مارلين نصر، بأن هناك خلطاً في ذهن وفكر الفرنسيين كعدم التمييز بين تعبيري (الإسلام، والعرب) وتعبيري (الإسلامي والعروبة)، فمثلاً نجد صورتين متجاورتين، الأولى تصور المظاهرات المؤيدة لناصر في عدن ١٩٦٢، والثانية تصور معلقاً ثورياً في إيران عام ١٩٧٩، تأييداً لثورة الخميني الإسلامية، تحتها عنوان واحد «الدعوة العربية والدعوة الإسلامية»(٣).

أما فيما يتعلق بالدين الإسلامي، فقد صورته الكُتب المدرسية الفرنسية، على أنه دين خضوع، تكون بشكل أساسي من مجموعة من القواعد والشعائر والممارسات الخاصة للتوسع العسكري والجغرافي.

وإضافة إلى ذلك، فإن كُتب التاريخ حاولت تبرير الحروب الصليبية، بالقول أنها كانت لأنقاذ قبر المسيح وحماية الحجيج من اعتداءات المسلمين، وبمعنى آخر،

---

(١) Liauzu claude. op. cit. P. 168.

(٢) نصر مارلين، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢٠.

خلعت على تلك الحروب دوافع دينية، إنسانية، وأخلاقية، ولم تذكر الكُتب الأسباب الحقيقية ـ على الأقل من وجهة النظر العربية ـ لهذه الحملات العسكرية، السياسية، الاقتصادية[١].

ولإتمام الصورة المعطاة عن العربي في الكُتب المدرسية، سنشير أخيراً، إلى الموسوعة الثقافية الفرنسية، التي تعتبر أهم المراجع المعرفية والمعلوماتية للطلبة والمثقفين، وغيرهم. فيصف ديدرو المحرر في هذه الموسوعة الرسول الكريم (ص) بأنه «قاتل دجال، وخاطف نساء، وأكبر عدو للعقل الحر»[٢]. أما موسوعة «تاريخ الجنس البشري وتقدمه الثقافي والعلمي» التي أصدرتها منظمة اليونسكو، فتقول عن الإسلام بأنه «تركيب ملفق من المذاهب اليهودية والنصرانية، بالإضافة إلى التقاليد الوثنية العربية التي أبقى عليها الإسلام كطقوس قبلية تجعلها أكثر رسوخاً في العقيدة»[٣].

وبناءً على ما سبق، هل من الممكن الحديث عن إمكانية تكوين معرفة علمية للإسلام في الغرب؟ أو بشكل أصح «الحديث عن تخيل أو تصور حقيقي غربي للإسلام»؟[٤].

هذا هو السؤال الأساسي الأول، الذي طرحه المفكر محمد أركون، في كتابه «آفاق على الإسلام» (Ouvertures Sur L'islam) حيث يُظهر من خلال هذا الكتاب، عدم وجود حيادية، وموضوعية، من قبل الإعلام، والمثقفين الغربيين في دراستهم للإسلام وللعرب، بل يظهر الكاتب، أن هناك تياراً يحاول أن يكرس الصورة القديمة الحديثة للإسلام وإبقاء حالة العداء والصدام بين أُوروبا والعالمين العربي والإسلامي بسبب عدم الدقة، والنظرة والحكم المسبق.

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٥.
(٢) أبو غنيمة زياد، «السيطرة الصهيونية على وسائل الأعلام العالمية»، دار عمان، ١٩٨٩، طبعة ثانية، ص ١١٦.
(٣) نفس المرجع، ص ١١٧.
(٤) Arkoun. Mohammed. op cit. P. 13.

وقبل أن نختم موضوع الكتب المدرسية والثقافية، يبدو لنا أن اختيار الكُتب المدرسية الفرنسية، لبعض المختارات الأدبية والفنية، عن العرب والإسلام، تؤكد ما ذهبنا إليه منذ البداية، وهو أن هناك «روحاً فكرية واحدة» تتشكل وتتلون حسب الوقت، وحسب المصلحة، وحسب الظروف.

إن هذه «الروح الفكرية الواحدة» يمكن أن يعبر عنها المثقف، الصحفي، أو الكُتب المدرسية التي هي في الواقع العملي، انعكاس حقيقي لما يفكر به ويقوله المثقف عقل الأُمة ولسانها. ولن ندخل في قضية الحكم، أو التقييم للمواد المعطاة والمدرَّسة للطلبة الفرنسيين، في جميع مراحلهم التعليمية، ولكن سنترك الحكم لبعض عناوين القصص والروايات التي كانت الأساس في مراجع الكُتب المدرسية لتتحدث عن نفسها، فمثلاً هناك عنوان «في بلد الخوف» «Au pays de la peur»، «القتال ضد العرب» «Le combat contre les maures»، «أفضل الصحراء» «Je prefère le desert»، «أجانب غرباء» «étrange étrangers»، «البطالة» «Le chomage»[1].

بعد هذا، هل طبقت ونفذت المدارس الفرنسية تعليمات وتوجيهات وزارة التعليم الفرنسية الداعية، إلى اختيار المواضيع التي تدعو إلى الانفتاح على الثقافات «واحترام الاختلافات» وإلى إدانة العنصرية المعادية للأجانب والعرب، إدانة شديدة، إضافة إلى تشجيع التعرف على الثقافات الأجنبية عامة والعربية خاصة[2]؟ وهل هذه الدعوة والتوجيهات، ترجمت على أرض الواقع في المدارس والكُتب والمقررات المدرسية في فرنسا؟!.

(د) العربي/المسلم ومشكلة الهوية والإندماج:

في ظل المناخ الإعلامي الفرنسي المعادي للإسلام والعرب، والمعبر عنه بوضوح من خلال وسائل الإعلام المختلفة، كيف يمكن أن نفسر الجدل الكبير، الذي يدور في فرنسا، منذ فترة حول سؤال مهم: هل ينبغي أن يندمج Integrer المهاجرون تماماً

---

(١) نصر مارلين، مرجع سابق، ص ٤١.
(٢) نفس المرجع، ص ١٩.

في المجتمع الفرنسي، فيبقى هذا المجتمع أحادي الثقافة والهوية والعادات والتقاليد، أم يمكنه أن يكون مجتمعاً متعدد الثقافات، مما يسهم في إثرائه وتقويته؟.

يقول ديديبه بادياني صاحب كتاب «المهاجرون، مع فرنسا أم ضدها»[1]: «لقد اعترفت فرنسا دائماً بالحق في الاختلاف فأصبحت منذ فترة طويلة وكأنها بوتقة تنصهر فيها كافة الأجناس، وتتعايش جنباً إلى جنب كل الجاليات الدينية من الكاثولوكية إلى البروتستانتية إلى اليهودية».

وإذا كانت هذه المقولة تنطبق على الأجناس والأديان المختلفة، فمن الواضح أنها لا تسري على الجاليات العربية والإسلامية، فهذه المناقشة حول «ثقافة واحدة أم ثقافات متعددة؟» موجهة بصفة أساسية إلى ما يفرزه الوجود العربي الإسلامي من صدام حضاري مع المجتمع الفرنسي. إن هذا الصراع الحضاري، يتمثل من خلال قضايا طالبات الحجاب الإسلامي والهوية الثقافية، وإلقاء اللوم على المهاجرين على أنهم سبب البطالة والجريمة. ولذا، فإن الجبهة الوطنية المتطرفة Le Front National التي يقودها جان ماري لوبن، تعتبر المبرر الأساسي لوجودها، هو تمثيلها للثقافة والهوية الفرنسية، التي تدعي أن الأحزاب السياسية الأخرى، وأجهزة الإعلام لا تعبر عنها بصدق، كما أنها تتحرك بدعوى الدفاع عن التقاليد الفرنسية التي هي أقدم من دستور الجمهورية الخامسة[2].

ومما يلفت النظر، أن الرأي العام الفرنسي ـ وحتى الواعي والمثقف منه ـ لا يقبل بشكل طبيعي وإرادي التسليم، بأن المسلم أو الإسلام، جزء داخلي من المجتمع الفرنسي، حتى لو لم يكن هذا المسلم أجنبياً دائماً، وإنما قد يكون أحياناً مواطناً فرنسياً، أو فرنسياً اعتنق الإسلام[3].

---

(١) الشوباشي، شريف، «هل فرنسا عنصرية؟ إشكالية الهجرة العربية والإسلامية في أُوروبا»، مركز الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥٩.

(٢) عبد الناصر هدى «صعود اليمين المتطرف في فرنسا في الثمانينات»، السياسة الدولية، عدد ١١٨، اكتوبر، ١٩٩٤، ص ٩.

(٣) Morsy Magali. op cit. P 119.

وهناك بعض الباحثين والمهتمين في مسألة الهجرة والهوية الفرنسية، الذين يشيرون إلى وجود فكرة شائعة في المجتمع الفرنسي مفادها: أن الثقافة العربية القائمة على التعاليم الإسلامية تخلط بين الدين والسياسة، فيما الثقافة الأُوروبية تفصل بينهما، وبالتالي، فالسؤال الذي يلاحق كل عربي أو مسلم هو: هل يمكن أن يتعايش المسلمون مع نظام علماني؟ وقد أجاب عدد لا يُستهان به من الفرنسيين بأن ذلك غير ممكن، وأيدهم في ذلك زعماء الأُصولية في الجالية الإسلامية، وهذا الأمر هو الذي يثير ردة الفعل العنصرية تجاه هذه الجالية، فالإسلام عند الفرنسيين يعني الأُصولية، طالما أنه لا يفرق بين الدين والسياسة، وبالتالي فالأُصولية هي قرينة العنف والتطرف[1].

وقد انتبه لهذه «الجدلية في الهوية» بين الدين والسياسة، والغرب والشرق، والغربي والعربي، المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الذي أصدر كتاباً بعنوان «مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب». حيث يختار المؤلف كمدخل للكتاب سؤالاً موجهاً إلى القارىء الفرنسي، ما هو العربي؟ وهو سؤال كما يقول: لا يحتمل إجابة واحدة، في الظرف الراهن على الأقل، لتعدد زوايا النظر لمن يوجه إليه السؤال، تعدداً ينبع أساسه من تعدد المصالح وتنوع الحساسيات، وهل السؤال، تعدداً ينبع أساسه من تعدد المصالح وتنوع الحساسيات، وهل السؤال يطرح من «موقع الأنا» أم من «موقع الآخر»؟ فالأُوروبي - يقول الجابري - يفهم العربي كفرد قادم من منطقة فيها نفط وجماعات إسلامية، أو كمهاجر يزاحمه في العمل أو المقهى. أما العربي المهاجر إلى أُوروبا فإنه يفهم كشخص غير مرغوب فيه، عاملاً كان أو لاجئاً سياسياً[2].

وهذا التحليل للجابري، لظاهرة العربي المسلم في أُوروبا، تعكسه مجلة «رجال وهجرة» الفرنسية، التي نشرت وثيقة هامة، تشير إلى العنصرية والتهم الموجهة إلى المهاجرين، والتي منها:

(١) الشوباشي شريف، مرجع سابق، ص ١٩٤.
(٢) الجابري، محمد عابد، مرجع سابق، ص ٨.

١ ـ أن المهاجرين يعيشون على «التعويضات العائلية» التي تصرف لهم من الدولة.

٢ ـ وأن المهاجرين يستعمرون أحياء بكاملها.

٣ ـ وأن المهاجرين يغرقون المدارس الفرنسية بصغارهم.

٤ ـ وأن المهاجرين يخلون بالأمن[١].

إنطلاقاً من هذه التهم السابقة، كانت الجبهة الوطنية المتطرفة الفرنسية (FN) أول الأحزاب اليمينية الأُوروبية، التي ربطت بين تردي الأوضاع في فرنسا، وبين قضية الهجرة، وأكدت على منافسة المهاجرين للسكان الأصليين في الوظائف العامة والخاصة، في حين أن هناك إحصائية تظهر بأن فرنسا بين عام (٢٠٠٠ ـ ٢٠٣٩) ستحتاج إلى ما بين ١٦٥٠٠٠، ٣١٥٠٠٠ مهاجراً جديداً سنوياً[٢].

وهنا يجب الإشارة إلى أنه في فترة حكم الرئيس فرانسوا ميتيران (١٩٨١ ـ ١٩٩٥) ظهرت قضية التطرف والإرهاب والهجرة على السطح بشكل واضح وعلني، حيث انقسم اليسار الفرنسي حول قضية الهجرة، «فاليسار العمالي» يريد إيقاف الهجرة، في حين أن «اليسار المثقف» كان متحفظاً على ذلك، وقد استفادت الجبهة الوطنية، من شكاوى المواطنين التي بدأت تزيد يوماً بعد يوم، حيث جمعتها وعبَّرت عنها علناً، وبصوت مرتفع[٣].

ومن المتناقضات التي صاحبت هذا الموقف، أنْ وسائل الإعلام الفرنسية ـ بأشكالها المتنوعة والمتعددة ـ حاولت تهميش زعيم الجبهة اليمنية المتطرفة جان ماري لوبن واستبعاد دوره وأفكاره، مما أظهره أمام الجمهور الفرنسي، على أنه ضحية التعتيم الإعلامي، مما ضاعف شهرته وقوة موقفه.

على كل حال يبدو أن أُوروبا ـ بالرغم من تفوقها المادي والتكنولوجي ـ تعيش

---

(١) طاش، عبد القادر، مرجع سابق ١٩٩٣، ص ١٢٨.
(٢) عبد الناصر، هدى، مرجع سابق، ص ١٦.
(٣) نفس المرجع. ص ١٨.

في حالة من الخوف والهلع من الآخر (الشرق)، وخاصة العالمين العربي والإسلامي، وتعبر عن هذا الشعور تجاه الأقليات العربية والمسلمة في بلدانها، وهذا يفسر الحملات الإعلامية المنظمة، المدروسة، التي تحاول أن تخلق نوعاً من الدونية، والنقص لدى الشعوب الأُخرى، والأقليات الموجودة في أُوروبا بشكل عام وفرنسا بشكل خاص.

إن الشعور بالرفض، والإزدراء من المجتمع الفرنسي، تجاه الأقلية الاسلامية والعربية، يفسر رد فعل مدير معهد ومسجد باريس، د. دليل بوبكر، عند ظهور كتاب آيات شيطانية باللغة الفرنسية عام ١٩٨٩، حيث يتطرق إلى وضع العرب والمسلمين في فرنسا بالقول: «لسنا جالية من الدرجة الثانية»(١).

ويبدو أن هذه الجالية ـ بغض النظر عن كونها جالية من الدرجة الأُولى أو الثانية ـ غير مرغوب فيها في فرنسا، وهذا الأمر نلمسه من خلال مصطلح «الطبقات الجديدة الخطيرة» «Les nouvelles classes dangereuses» لوصف أبناء هذه الجالية(٢).

وقد اشتد الخوف الفرنسي والأُوروبي بعد تفكك الكتلة الشرقية، والإتحاد السوفيتي السابق، وانهيار جدار برلين ١٩٨٩. إضافة إلى بروز المشاكل الاقتصادية، المتمثلة بالبطالة ١١,٥٪، والتضخم، وارتفاع معدل الجريمة، والهجرة الخفية، ولذلك كان على أُوروبا ـ منها فرنساـ البحث عن عدو جديد، ولو كان وهمياً لتوحيد قواها، وإنهاض هممها، وإعداد العدة لمواجهته بالحديث عن قضية الهوية الوطنية، بحيث أن إشكالية الهوية الفرنسية أصبحت إشكالية الهجرة.

وقد أشار إلى هذا الموضوع المفكر المغربي محمد عابد الجابري بطريقة أكثر عمقاً ووضوحاً، متطرقاً إلى المستقبل فيقول: «إن المستقبل يتحدد بوجود الآخر، وبمقارنة أنفسنا به، فمعطيات الحاضر تتحدد بمحددين اثنين: أ. إسرائيل بطموحاتها

(١) Morsy Magali. op cit, P. 127.

(٢) Cesari. Jocelyne. op cit. P. 13.

الصهيونية، ب. الغرب بمصالحه الإمبريالية[١]. ولذلك فإن «الآخر» ينظر إلى الإسلام والقومية العربية كخطر عليه بعد زوال الخطر الشيوعي[٢].

وقد أشار الجابري كذلك، إلى أن أُوروبا منذ العصور الوسطى، حاولت أن تكون مركز العالم ومحوره سواء على طريقة نظرية البابا لتوحيد العالم تحت الراية المسيحية، أو على طريق الفلسفات التي حاولت أن تؤكد على ـ محورية أُوروبا ـ من خلال كتابات وفلسفات كانت وهيجل ومونتسكيو وماركس، فهل يعني ذلك جهلاً بالآخر؟ يجيب الجابري ليس للجواب على السؤال صفة الإيجاب أو الإثبات. لأن الغرب ـ برأيه ـ لم ينغلق على نفسه، بل راهن استراتيجياً على غزو الآخر (الشرق) كما راهن معرفياً على تفكيكه وتجزئته وفهم آليات مدنيته وذلك من خلال الإستشراق.

وقد كانت لأدوارد سعيد، كما يؤكد الجابري، قوة النفاذ إلى عمق بُنى هذا الآخر وأدواته وإزالة الستار عن أُسسه في مؤلفه الرائد «الإستشراق»[٣].

إن هذا التحليل يبدو منطقياً ومقبولاً إلى حد ما، لأننا نرى بعض الكُتَّاب الغربيين، أمثال ماكسيم رودنسون الفرنسي، يشير إلى صاحب كتاب الإستشراق وكتابه قائلاً: «أن الإستشراق اليوم في قفص الإتهام، بسبب ذلك الشيطان، إدوارد سعيد على الأخص[٤]، من جهته عبَّر الكاتب البريطاني ـ من أصل عربي ـ البرت حوراني، عن دور إدوارد سعيد في خلخلة الإستشراق قائلاً «لقد بات من المستحيل تقريباً استخدام تعبير الاستشراق كمفهوم محايد، بحيث بات تعبيراً قدحياً في المقام الأول»[٥].

وكانت فكرة إدوارد سعيد ـ باختصار ـ أن الإستشراق كان أداة إستعمارية،

---

(١) الجابري محمد عابد، مرجع سابق، ص ١٤٠.
(٢) نفس المرجع، ص ١٧٨.
(٣) نفس المرجع، ص ١٣٤.
(٤) Magazin «le monde Arabe dans la recherche scientifique» (M.A.R.S) Ed I.M.A, N4 Hiver. 1994, P. 39.
(٥) Ibid.

مهدت للغزو الإستعماري، الذي أرسلها للكشف والتعرف عن قرب على الحضارة العربية والإسلامية وتاريخها وجغرافيتها ودينها من أجل استعمارها.

ويرى إدوارد سعيد أن هذا الأمر لم يتغير حالياً، فالإستشراق موجود الآن لصالح الإمبريالية الأمريكية والإسرائيلية والأدوات المستخدمة ما زالت كما هي، لم تتغير. وهنا يطرح سؤالاً جديراً بالتفكير والنقاش حول طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة.

نحن من جهتنا، نؤكد بأنه من الصعب فصل المعرفة عن السلطة ـ على الأقل الأيديولوجية ـ التي يتبناها الباحث، العالم، أو المستشرق، أو الصحفي، وإلاَّ فكيف نفسر ظهور كُتب تتغنى بالنصر الغربي على المعسكر الشرقي، أمثال صمويل هنتجتون في كتابه «صراع الحضارات»، وفرنسيس فوكوياما وكتابه «نهاية التاريخ»، وغيرهم؟؟.

وقد عبَّر الصحفي الفرنسي أيرك رولو، عن هذه الحقيقة في مجال الإعلام، مخاطباً المشاركين في ندوة دولية عن الإعلام الغربي والعرب عقدت في لندن سنة ١٩٧٩م قائلاً: «اسمحو لي ـ باديء ذي بدء ـ أن اعترف بالتحيز. ذلك أننا معشر الصحفيين متحيزون بطريقة أو بأُخرى. مَنْ يمكن أن يكون موضوعياً أكثر من المصور؟ ومع ذلك فإن نوع العدسة التي تستعمل، والزاوية التي يلتقط منها الصورة التي يريد، تؤثر، في الصورة التي يمكن أن تخرج عن مصور آخر يمتاز بالموضوعية والتحيز كالمصور الأول. نحن لسنا أولاد الأنابيب والمختبرات، نحن بشر، ولكل منا ثقافته وخلفيته وجذوره. لكل منا فلسفته في الحياة وتجاربه وأيضاً حساسياته الخاصة»(١).

إن هذا الاعتراف ـ إذا اعتبرناه كذلك ـ يظهر صعوبة وحساسية، وضع العرب والإسلام وموقفهما في أُوروبا وفي فرنسا بالذات، لأن المشكلة في الغرب ـ كما يتضح لنا ـ ليست مقتصرة على العامة، أو البسطاء كما يُقال أحياناً، بل امتدت لتشمل المثقفين، والصحفيين، وغيرهم. وتتبلور وتتضح معالم هذه الصورة، من خلال

(١) رولو إريك، «مفاهيم خاطئة في وسائل الإعلام»، أبحاث ومناقشات ندوة الصحافة الدولية، لندن، منشورات وزارة الإعلام والثقافة ـ الإمارات العربية المتحدة، ١٩٧٩، ص ٢١٧.

إلقاء نظرة بسيطة على بعض الكُتب والمقالات لهؤلاء المفكرين، الذين يقومون بحجة الفهم والتحليل، بالإلتقاء ببعض المهمشين من العرب والمسلمين في فرنسا، وطرح أسئلة كبيرة، وحساسة، ومعقدة عليهم، وأخذ إجاباتهم على أنها تمثل الفكر والتصور الإسلامي والعربي ووجهة نظره.

فمثلاً يشير أحد الكُتَّاب والمؤلفين باهتمام إلى جملة طفل من أصل جزائري يبلغ من العمر ١٥ عاماً، جاء فيها: «عندما يبدأ المسلم في طرح كثير من الأسئلة لا يعد مسلماً «لإيحاء بأن الإسلام يدعو إلى الجمود الفكري والذهني» أو سؤال أحدهم لأحد الفرنسيين (أيوب)، الذي اعتنق الإسلام حديثاً لإجراء حوار مباشر معه بالشكل التالي: الكاتب: هل أنت من الإخوان المسلمين؟.

أيوب: نعم، بالتأكيد.

الكاتب: هل تعتقد ـ مثلهم ـ بأن اليهود من طبعهم الفساد؟

أيوب: نعم هذا كان دائماً وباستمرار(١).

ومثل هذه اللقاءات والإجابات تملأ الكثير من الكُتب والصحف والمجلات، وحتى وسائل الإعلام المرئية في فرنسا. ولا شك أن هذه الآراء والأفكار، تثير حساسية وتحفظ المجتمع العلماني الفرنسي. مما يزيد من عمق الفجوة بين الشعب الفرنسي وجالياته العربية والإسلامية.

وهناك أيضاً العناوين الكبيرة والرنانة ـ لغايات دعائية وتجارية ـ لكتب مفكرين معروفين مثل كتاب «الإسلام المتطرف» L'islamism radical لمؤلفه برونو ايتيان Bruno Etienne، أو كتاب «الإسلام حرب على الغرب؟» «L'islam guerre a l'occident?» لمؤلفيه بريير كلير وأوليفييه كاري Brière Claire, Olivier Carré وغيرهما من الكتب المشابهة.

---

(١) Brière claire. Carré Olivier, «l'Islam Guerre à l'occident?» Ed autrement a ciel ouvert, Paris, 1983, P. 32.

وهكذا أصبح الرأي العام الغربي ـ كما يقول الجابري ـ سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية، كما صار رهين استطلاعات الرأي، التي تصنع النتيجة المرغوب فيها من خلال نوع الأسئلة ونوعية المستجوبين، وظروف الاستجواب، وأيضاً من خلال النتيجة المعلنة نفسها[1].

وبناء على ما سبق، نقول بأن مشكلة الهوية، والإندماج، والانصهار للأقليات العربية والإسلامية في أُوروبا صعبة جداً ـ إن لم تكن مستحيلة ـ على الأقل في ظل المناخ الإعلامي المشوه، الذي يغذي العقل والفكر الغربي والفرنسي عن طريق وسائل إعلامه المتعددة العملاقة. وإلاَّ، كيف نفسر نتائج استطلاع الرأي العام في صحيفة اللوموند «Le Monde» عام ١٩٩١لمعرفة رأي الفرنسيين في رئيس الجبهة الوطنية «Le Front National» (FN)، حيث اتضح، أن مواطناً من كل ثلاثة فرنسيين يؤيدونه، وأن القضايا التي يدافع عنها تجذب ٣٣٪ من الفرنسيين[2].

وإذا أردنا أن ندمج الجالية العربية والإسلامية في فرنسا بالمجتمع الذي يعيشون به، يجب إيقاف الهجوم الحضاري الإعلامي الفرنسي، تجاه هذه الأقليات، ومعاملتهم على أنهم جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع وليس دخيلاً عليه، عندها نستطيع أن نطرح السؤال حول إمكانية اندماجهم intégration، وتأقلمهم adaptation، والاستمرار في الحياة هناك، كرسل وكسفراء للحضارة الأُخرى، أو الجزء الآخر من (الأنا).

---

(١) الجابري، محمد عابد، مرجع سابق، ص ١٩١.
(٢) عبد الناصر، هدى، مرجع سابق، ص ٢٠.

الخاتمة

أخيراً، ماذا نستطيع أن نقول بعد هذه الجولة، في عالمين مختلفين، ومتصارعين، ومع ذلك لا يمكن تصور عالماً دونهما معاً؟.

لقد أتضح لنا، أن هناك استراتيجية إعلامية فرنسية سياسية، ثابتة ومدروسة، ومستمرة، معتمدة على التاريخ مرجعاً، وعلى وسائل الإعلام وسيلة، وعلى صراع حضاري غاية.

ونستطيع أن نقول، بأنه ليس من السهل ـ ولا يعني ذلك الإستحالة ـ تغيير صورة العرب والإسلام في عقل الرأي العام، والشعوب الغربية ـ ومنها الفرنسية ـ لأن هناك شعوراً بالتفوق والتميز، خاصة وأن الميزان الحضاري والعلمي لصالحهم.

وقد عبَّر المفكر هشام شرابي عن هذه الحقيقة قائلاً «أن مصدر التشويه في الصورة العربية في الغرب، ليست مجرد جهل، ولكنه نمط محدد من المعرفة تمتد جذورها إلى عداء ديني وعرقي تجاه العرب والإسلام. وأن الإكثار من المعلومات عن العرب والإسلام وتحسين نوعيتها ـ كما يرى شرابي ـ غير كافيين لحل هذه المشكلة، فالحقائق في النتيجة، تذوب في نمط التفكير السائد لدى مستقبلها. وهذا هو النمط الذي يصعب تغييره[1].

وهذا الرأي أكده ولكن من منظور آخر، المفكر إدوارد سعيد حينما يقول: «أن الصور النمطية، وأساليب التعبير هي تعبير عن القوة المسيطرة، وبالتالي فإن أي محاولة جدية لتصحيح التشويه الممارس ضد الإسلام والعرب هي مسألة سياسية تتضمن استخدام القوة»[2].

---

(١) شرابي هشام، جذور تسوية الصورة العربية في الغرب، أبحاث ومناقشات، ندوة الصحافة الدولية، لندن منشورات وزارة الإعلام والثقافة، الإمارات المتحدة العربية، ١٩٧٩، ص ١٩٧.

(٢) طاش، عبد القادر، ١٩٩٣، ص ١٥٧.

ويتفق مع هذا الرأي المفكر والصحفي المصري محمد حسنين هيكل، إذ يشير إلى «أن الإعلام لا يستطيع خلق حقائق جديدة، إنما هو تعبير عن الحقائق كما هي»[1].

وهنا يجب التأكيد على أن الخلل في العلاقة الجدلية بين الغرب والإسلام والعرب، لا يعود فقط إلى الآخر (الغرب) وإنما أيضاً يعود إلى سلوكيات وممارسات العرب والمسلمين السياسية، والدينية، والاجتماعية سواء على مستوى الدول أوالجماعات أو الأفراد:

أولاً: فمشكلة العرب ـ كما يقول الدبلوماسي والكاتب الإيراني فريدون هيفودا في كتابه «ماذا يريد العرب؟» (Que Veulent les Arabes?)[2]، إنهم يريدون ويرغبون في أشياء كثيرة، وغالباً ما تكون هذه الأشياء متناقضة، فإضافة إلى المشاكل التي تفرض عليهم من الخارج، فأنهم يخلقوا ويسببوا لأنفسهم عراقيل لا تساعد في تحقيق طموحاتهم ورغباتهم.

وما يريد قوله هذا الكاتب الإيراني، أن هناك حالة من التشرذم والإنقسام العربي الواضح في السياسة، والاقتصاد، والثقافة، وهذا كله يكرس الصورة السلبية المأخوذة عنهم في الغرب، لاسيما إذا اقترن هذا الإنقسام بالصراع والحروب الأهلية والحدودية الدائمة.

ثانياً: معظم الدولة العربية ـ حقيقة ـ لا تحترم حقوق الإنسان، والأنظمة السياسية في معظمها أنظمة ديكتاتورية شمولية، مع تعدد أشكالها وألوانها، رغم إدعائها الدائم والمستمر بأنها دول ديمقراطية.

ثالثاً: إن الممارسات الخاطئة من قبل بعض الجماعات التي تدعي حمل رسالة الإسلام، والدفاع عن مبادئه، شوهت قيم هذا الدين وهذه المبادىء، مما كرس الصورة المشوهة مسبقاً في الفكر والرأي العام الغربي والفرنسي، والأمثلة كثيرة في أفغانستان ومصر، والجزائر وغيرها.

---

(١) نفس المرجع، ص ١٥٨.

(٢) Hoveyda, Ferydoun, «Que Veulent les Arabes?» Ed First, 1991. Paris, P. 18.

رابعاً: إن الأقليات الإسلامية والعربية في فرنسا بالذات، كانت من الأيدي العاملة ذات الثقافة البسيطة جداً، مما انعكس على سلوكياتهم، التي قد لا تتلاءم والمجتمع الفرنسي الذي يعيشون فيه، وكل هذه الممارسات ساعدت، وبلورت، وأكدت على الصورة النمطية التي كان يملكها الفرنسي بشكل خاص والغربي بشكل عام.

وبناءً على ما سبق، نرى أنه من الضروري إيقاف المؤتمرات والندوات التي تحمل عناوين مثل (الشرق الأوسط وأُوروبا) أو (أُوروبا والبحر المتوسط) أو (اللقاء المسيحي الإسلامي). وهذه الدعوات لا تهدف ـ كما يبدو للوهلة الأُولى ـ إلى قطع الإتصال والحوار مع الآخر، ولكن تهدف إلى إعطاء الفرصة للمتخصصين في مجالات السياسة، والاجتماع، وعلم النفس، والإعلام من أجل إيجاد صيغ وآليات تسمح بتغيير العقلية وطريقة التفكير، من خلال وسائل الإعلام والكُتب المدرسية ـ ليس فقط في أُوروبا ولكن أيضاً في العالم العربي والإسلامي ـ لأننا نعتقد أن لقاءات القمة العربية الأُوروبية، ولقاءات النخبة الثقافية، ليس لها أثر يذكر على صعيد تغيير عقلية الرأي العام والشعوب.

أخيراً، يجب الإشارة إلى ضرورة انتهاج سياسة إعلامية عربية، ـ إذا أردنا التخفيف من حدة هذه الصورة وليس إلغائها ـ مشابهة للسياسة التي اتبعتها الصهيونية في أمريكا، والتي أثبتت نجاعتها وفاعليتها، وتعتمد هذه السياسة على:.

أولاً: تحليل علمي لواقع المجتمع الغربي ونقاط قوته وضعفه. ومعرفة دقيقة للقوى المؤيدة والمعارضة والمحايدة، ثم رسم سياسة إعلامية ودعائية على أساسها للتأثير على هذا المجتمع.

ثانياً: تنظيم دقيق قوامه الجاليات العربية التي يمكنها التغلغل في سائر مجالات المجتمع، بهدف شرح المواقف والقضايا العربية..

ثالثاً: وضع ميزانية مالية خاصة، تُساعد هذا التنظيم على الحركة والنشاط.

فإذا طبقنا هذه الاستراتيجية بمهنية، وبفاعلية، وبمرونة، عندها ـ وعندها فقط ـ

نستطيع أن نشكّل ونكوّن رأياً عاماً ـ فرنسياً غربياً ـ إن لم يكن مؤيداً لقضايانا، يمكنه أن يكون محايداً، وبالتالي يمكننا مناقشة علاقة الغرب ـ ومنها فرنسا ـ مع العالم العربي والإسلامي بطريقة أكثر موضوعية وفعالية وأكثر إيجابية.

التقانة وتحرير المبادلات التجارية مدخل للخلاص أم للهلاك؟

إعداد: عفيف عواد

أوّلاً: آلية التقدم التقاني وتحرير المبادلات التجارية:

١ ـ في التقدم التقاني: تسارع التقدم وانخفاض أسعار الشحن:

منذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، برزت بشكل واضح عدة محاولات وأفكار تدفع باتجاه إقامة علاقات التعاون بين الدول، فمنذ سنة ١٩٥٠ وحتى سنة ١٩٧٠ عرف النقل البحري للمنتجات الثقيلة الوزن تحوّلاً عميقاً وحقيقياً، وقد اتسمت تلك الفترة بالذات بتخصيص بواخر تمخر أرجاء البحار والمحيطات وهي محمّلة بكميات هائلة من البترول والمعادن والغاز والحبوب. كما أن هذه البواخر قد طوّرت أو استعيض عنها ببواخر تتسع لحمولة أكبر ولتقنية أفضل. مثلاً، إن بواخر النفط ذات حمولة مائة ألف طن ظهرت عام ١٩٥٩، وتبعتها البواخر ذات حمولة مائتي ألف طن عام ١٩٦٥ ثم ذات حمولة ثلاثمائة ألف طن عام ١٩٦٩. وكانت المفاجأة المذهلة عندما ظهرت الباخرة العملاقة ذات حمولة خمسمائة ألف طن عام ١٩٧٦.

والجدير ذكره في هذا المجال، إن إنتاجية النقل وعائداته قد تقدمت بشكل لافت بسبب خفض عدد العاملين في طواقم الحاملات، وشمول هذا التقدم الأعمال والإجراءات الناجعة التي تحصل سواء عند تحميل البواخر أو عند تفريغها (أحزمة أو أربطة ناقلة للمعادن، مضخات للبترول وشرّاقات للحبوب). كما أن ابتكار طُرق نقل المنتجات والسلع الصناعية بواسطة المستوعبات الكبيرة والجاهزة لأعمال النقل البحري أو الجوي (الكونتينرز) كان في عام ١٩٥٦، وشمل كافة الأقطار بين عقدي السبعين والثمانين، وقد ساعد هذا الإبتكار أيضاً على تقدم وسائل النقل وزيادة العائدات والاعتماد عليها.

كما شمل تقدم وسائل النقل الطائرات التي تنقل المسافرين وطائرات الشحن ذات الحمولة الثقيلة، حيث أدّى هذا التطوّر إلى سرعة وسهولة تنقُّل المسافرين ورجال الأعمال، بالإضافة إلى سهولة وكثافة نقل البضائع من أرجاء المعمورة وبخط مواصلات بعيد المسافة. مثلاً انطلاق طائرة البوينغ ٧٤٧ في سنة ١٩٧١ وهي تنقل حوالي خمسمائة مسافر في الجو على مسافة ثمانية آلاف كيلو متر بدون توقّف في المطارات الواقعة بين هذه المسافة.

ومن الطبيعي، في ظلال هذا التقدم الذي طاول وسائل النقل البحري والجوي أن تشهد هذه الفترة سلسلة من الإبتكارات والتطورّات ركّزت على موضوعي المال والإعلام. وهكذا ظهرت فكرة التوظيفات المالية والتبادلات التجارية والاعتمادات المالية والبيوعات التي تسدّد مالياً وفق فترة محدَّدة والتي يتَّفق على قيمتها أثناء السوق. كما أن هذه الأفكار المالية ترعرعت في مناخ واحد مع ثورة إعلامية تركّزت على الإتصالات السلكية واللاسلكية والراديو والتلفزيون والهاتف وسواه. وقد سمحت سرعة الإتصالات بإعطاء الأوامر السريعة لرجاء الأعمال والمال إلى المؤسسات التي يتعاملون معها من أجل السرعة في التحويلات المالية التي يريدونها، وكذلك سريعاً إلى الجهة التي يرسلون التحويلات إليها والتي تناسب تنقلاتهم وأعمالهم في شتى مناطق العالم.

ومن البديهي القول أن هذا التقدم وهذه الإبتكارات ساعدت على تقليص المسافات بين أرجاء الكرة الأرضية وتحويلها بواسطة وسائل النقل السريعة والكثيفة الحمولة والإتصالات السلكية واللاسلكية إلى مدن يمكن الوصول إليها بأوقات أقل وبمسافات يمكن تجاوزها بسرعة لافتة. وهكذا، ففي سنة ١٩٥٠ كان على الطائرة أن تجتاز شمالي الأطلسي بحدود ثماني عشرة ساعة، بينما في أيامنا هذه يستلزم طائرة الكونكورد ثلاث ساعات لإجتياز هذه المسافة. وكذلك فإن إنتقال البضائع من الميناء إلى مدينة نيويورك كان يستغرق بين ثمانية وعشرة أيام بوسائل النقل التقليدية، بينما تقلّصت هذه المدة وأصبحت تستغرق حالياً حوالي أربعة أيام ونصف بواسطة وسائل النقل الحديثة والسريعة كحاملة المستوعبات الجاهزة (كونتينرز).

والجدير ذكره في منطوق هذا التقدم أن اختصار المسافات والزمن الذي واكب ابتكار وسائل النقل الحديثة ووسائل الإتصالات قد لازمه أيضاً تقليص وانخفاض أسعار الشحن والاتصالات. مثلاً إن الرسوم المتوجبة على نقل البضائع لمسافة معيّنة أصبحت زهيدة جداً قياساً إلى قيمة وأسعار هذه البضائع، كناقلة البترول من منطقة الخليج إلى البلاد الواطئة في ميناء روتردام في هولندا حيث تبلغ نسبة كلفة شحن طن واحد من البترول إلى هذا الميناء لا تساوي أكثر من ٥ بالمائة من سعر هذه المادة، أو كشحن سيارة من إيطاليا إلى بريطانيا لا يساوي رسم انتقالها سوى واحد بالمائة من سعرها.

وكذلك نلاحظ أن المخابرات التلفونية العالمية، بسبب تقدم قطاع الإتصالات، قد انخفضت أسعارها بين سنة ١٩٧٩ وسنة ١٩٨٩ بنسبة ٤٠ إلى ٥٠٪، بينما في موضوع معالجة الإعلام المتطوّر بسرعة كاستعمال الحاسبات الإلكترونية وغيرها من أجل تحقيق عمليات معقَّدة لغايات علمية نجد أن أسعارها قد انخفضت بنسبة ٦٥٪.

ونتيجة لتطوَّر التقانة ووسائل النقل البرية والبحرية والجوية ووسائل الإتصالات وقطاع الإعلام عموماً، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن سرعة وسهولة الإتصال والشحن والمبادلات والتوظيفات والعقود المالية وانخفاض رسوم النقل والاتصالات لم تكن لتجري لولا سعي الدول المعنية إلى تدمير الكوابح القانونية والهياكل الإدارية والتشريعات الضريبية البالية جميعها والتي كانت تعيق حرية المبادلات التجارية والاتفاقات والعقود والتوظيفات وإبرامها بطرق ناجعة وعصرية غداة الحرب العالمية الثانية.

٢ ـ الخلل في تحرير المبادلات التجارية:

إن التجارة الخارجية تقدَّمت بشكل لافت وتزامنت مع اجتماعات منظمة التجارة العالمية (الفات) خلال العقود القليلة الماضية والتي أنشئت عام ١٩٤٧. فالمفاوضات التجارية الكبيرة التي تعاقبت خلال هذه المدة كاجتماعات كينيدي وطوكيو وأورغواي قد أفضى كل اجتماع إلى تقليص الرسوم الجمركية بنسبة ٣٠٪. غير أن المجتمع الدولي يجهد نفسه ويكدّ بينما نجاحه هو بسيط وخجول بسبب

الإبقاء أو التنازل بشكل بسيط جداً عن العوائق المخلّة ببيان الأسعار للمبادلات التجارية.

كما أن مشورعات النقل والاتصال قد تأثرت أيضاً بهذه الطفرة التحرّرية، حيث أدّت إلى إلحاق الأذى بالأسواق المحافظة وأطلقت العنان والصراعات الحادة بين الشركات بشأن الرسوم. وكذلك، فإن النقل الجوي قد تفاقم وضعه في الولايات المتحدة الأميركية بسبب التسهيلات التجارية وصراع الشركات والاستماتة بالمنافسة على رسوم النقل، ثم تبعتها البلدان الأُوروبية. وأيضاً، فإن تفاقم الأوضاع والصراع القاتل سوف ينتقل بعد النقل الجوي إلى قطاع الاتصالات.

وكذلك فإن الحديث على صعيد النقد والمال يحدونا إلى القول أن أزمة الـ ١٩ (الدول الصناعية) أدّت إلى تنظيم دقيق للنشاطات المصرفية والمالية وأعمال البورصة. وسبب هذه الأزمة هو ناتج عن موجة الخلل وعدم الانتظام الذي انطلق من الولايات المتحدة الأميركية والمملكة المتحدة منذ بداية عقد السبعينات ثم اندفعت بقوة وأصابت بالعدوى كافة الساحات والأسواق الكبرى العالمية.

إن هذا الوضع، بالاشتراك مع نهاية قطع النشاطات بين المصارف وشركات التأمين وأعمال البورصة، والزوال التدريجي على الرقابة النقدية وتحرير نسب الفائدة، وإمكانية المشروعات من أن تتزوّد وتحصل على الرساميل مباشرة من الأسواق المالية من غير أن تمرّ بوساطة المصارف، كل ذلك، شجّع على قيام توسّع هائل لتدفّقات مالية عالمية، بالرغم من المخاطر التي تفرضها المضاربة العملية غير المراقبة.

في الوقت الراهن، إن عملية التداول بالنقد والمضاربات خلال يوم واحد تبلغ أكثر من ألف مليار دولار، في حين أن التجارة العالمية تقوم على خمسة عشر مليار دولار على الأكثر.

وهكذا إن «عولمة» المبادلات التجارية بكل أنواعها وقطاعاتها ليست دعوة في السراب ولا عبارة جوفاء شريطة أن تستند إلى قاعدة العدالة والتقدم وبسط لباس الرحمة والتعاون وتحقيق هذه المبادلات بتجرّد وبنسق عالمي واحد عاقل يؤمن التدفقات المالية والسلعية للبلد المتقدم كما للبلد المتخلّف بشكل يؤدي إلى زوال

منطق الاستغلال والإرتهان والاختناق وفوهة البركان. وفي هذا الإطار يقول المفكر الاقتصادي پاسيه Passet، مدركاً أهمية التكنولوجيا والنقل والإعلام: «إن التطوّر المزدوج لوسائل النقل ولتكنولوجيا جعل من المعمورة حيّزاً واحداً هو نفسه ولا يمكن تجزئته».

ثانياً: واقع العالم الثالث في مجرى هذه التحولات:

١ ـ تهميش العالم الثالث:

إن تسارع التطوّر التقني وكلفته المتزايدة تجعل أمام العالم الثالث الفرصة القليلة للإندماج الفعَّال في هذا النسق العالمي الجديد الذي يتخذ له موقعاً في العالم.

بصدد النقل البحري، نجد مثلاً أن ١٨٪ فقط من الأسطول العالمي ينتمي إلى بلدان العالم المتخلِّف. بينما نرى أن السفن والبواخر المسجّلة على قائمة بلدان القيد الحر (مثل: ليبيريا، پاناما، باهاما، قبرص... الخ.) تمثل ٣٩٪ ولكن المالكين الحقيقيين لها هم من مهندسي ورجال أعمال بلدان العالم الصناعي.

كما أن الخلل في التوازن يطال الأسطول الجوي ويتعمّق أكثر، ثم يتهاوى في لجّة عميقة ويظهر في أبهى صوره في مجال الإعلام والإتصالات. إن أميركا اللاتينية وآسيا باستثناء (كوريا الجنوبية، هونغ كونغ، سنغافورة، تايوان وتايلاند) وإفريقيا والشرق الأوسط هم شركاء هامشيون لا بل غير موجودين في عداد مشاريع الدول الأساسية التي تستخدم وسائل الإتصالات العالمية. في حين يتأكّد لنا في بلدان العالم المتقدم عن وجود خط تلفوني رئيسي لكل مواطنَيْن اثنين. بينما في بلدان العالم الفقير يوجد خط واحد لكل مائة مواطن، وكذلك أكثر في عدة بلدان أفريقية وسواها.

أما في مجال الإعلام فالتخلف والتبعية صار خان في بلدان الجنوب الفقيرة. إن وكالات الإعلام الكبيرة ومحطات التلفزة ذات البث العالمي تنتمي جميعها إلى بلدان عالم الشمال. كما أن قاعدة المعلومات والمعطيات العلمية والإحصائية تسيطر عليها الولايات المتحدة الأميركية بنسبة ٤٩٪ من السوق، بينما مجموعة من الدول الأوروبية واليابان يسيطرون على ٤٥٪.

يمكننا القول إن التحوّلات هي جداً سريعة وتفترض مستوى علمياً وتعبئة موارد وإمكانيات كبيرة. غير أن الآمال المعلّقة من أجل إدراك العالم الثالث ومواكبته مجريات التقدم والتغييرات المتسارعة هي جداً ضعيفة، لا بل معدومة. إن التقدم الذي أحرزته بلدان «الترياد» (الولايات المتحدة الأميركية وأُوروبا واليابان) في مجال قاعدة المعلومات والإحصائيات والأبحاث، وضعف ووهن هذا المجال في بلدان العالم الثالث، يجعل من العسير جداً إمكانية ردم الهوّة وإندماج العالم الثالث مع العالم الصناعي بتكامل طبيعي عادل، وأن يستطيع اللحاق به في ظل المعطيات القائمة. والسبب في رسم هذه الصورة القاتمة هو أن حكومات بلدان العالم المتقدم لجأت إلى آليتين جديدتين تمكّنت بفضلها من الحفاظ على سيطرتها الاقتصادية. كانت الأولى تحويل قسم كبير من قوتها إلى شركاتها العملاقة المتعدية الجنسية، والثانية «تغليف» قوتها ونفوذها بمهارة وبعدة أشكال منها «المساعدات الخارجية» التي كانت ترافقها شروط متعددة تخدم مصلحة بلدان المصدر لتلك المساعدات، والعمل عبر منظّمات متعدّدة الأطراف كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، و «التحويلات» التقانية والمالية بشروط مجحفة جداً بمصالح البلدان المتخلّفة وثقيلة الأعباء عليها، والمقاومة العنيدة لإجراء تبدّلات عميقة في العلاقات الدولية وفي هيكلية توزيع القوة في النظام الاقتصادي العالمي.

والجدير ذكره في هذا المجال أن السيطرة على وسائل الإعلام والمعلومات في أيامنا الحالية ومنذ زمن بعيد هو الذي يعلب الدور القائد والجوهري في النمو الاقتصادي. كما وأن نظرة فاحصة في التقارير الاقتصادية العربية تُظهر تدني الصناعة الإتصالية وارتفاع الإستيراد بنسبة قد تصل إلى أكثر من ٨٥٪ من الاختياجات العربية. وفي العموم تثير عملية الحصول على تراخيص الصناعة الاتصالية وسواها مشاكل هامة بالنسبة للبلدان النامية. فلدى البلدان الصناعية عملية إدارية معدّة إعداداً متقدماً من حيث تقييم ورقابة ومنع الامتياز واستعمال وإلغاء التراخيص. ويتطلّب ذلك من البلدان النامية تخصيص مصادر بشرية لدراسة المسائل المتعلّقة بالتراخيص. وبالرغم من أن ١٢٠ دولة، منها ٨٤ دولة نامية، تنخرط الآن في تشريع حول التراخيص، إلاَّ أن نصوصه مستوحاة من قوانين وممارسات البلدن الصناعية الموروثة من العهد الاستعماري.

وفي موضوع بلدان العالم الثالث وبلدان العالم المتقدم، فإن النقاشات الحامية والاجتماعات العديدة والمباحثات المتنوّعة التي طاولت موضوع محاولة قيام نسق اقتصادي عالمي جديد، ورغم محاولات الضغط التي قامت بها بلدان العالم الثالث للحصوص على موقع أكثر عدالة وإنصافاً في المبادلات العالمية فإن الحصول على مواقع صحيحة في مجال الإعلام والمعلومات وسواها بقيت مخيّبة للآمال بشكل أساسي، بالإضافة إلى تعنّت الولايات المتحدة الأميركية واليابان وأُوروبا بمواقعهم وعدم إعطاء الفرصة السانحة والعادلة لدول العالم الثالث لقيام نسق إقتصادي عالمي جديد. والسبب في رأينا، أن آليات التعاون الدولي لا تحافظ على توازن بين إجراءات الرقابة وإجراءات الأهداف عند بلدان العالم النامي، بمعنى أن المساعدات والمعارف والمعلومات والتراخيص التي يتم إستيرادها من الخارج هو سيف ذو حدين: أوّلاً تبقي أسرار التقنيات وقاعدة المعلومات حكراً لدى العالم المتقدم، ولو جاءت إلى بلدان العالم النامي، فهي بواسطة مهندسين وخُبراء أجانب فقط، وثانياً يتخوّف العالم الثالث من إنفلات تحكّمه ورقابته على موارده ومن فقدانه للسيادة وعدم تحقيق أهدافه التنموية. وبالتالي، فإن آليات التعاون الدولي ليست عقلانية وخادمة لمصالح الدول وشعوبها، وإنما ميزان هذا التعاون يرجّح بشكل سافر كفة العالم المتقدم ومصالحه وسطوته واستغلاله.

بالإضافة إلى ذلك، فإن البلدان المتخلّفة قد أُعطي لها الحق بأن تنفّذ شحن ٤٠٪ من نقليات البضائع والسلع والأعمال المتعلّقة بها في الخارج، وذلك بواسطة بواخرها وسفنها ووسائل نقلها الخاصة.

٢ ـ حظوظ وآمال بلدان العالم الثالث في خضم هذه التحوّلات:

إن عدداً محدوداً جداً من بلدان العالم الثالث استطاع أن يفوز بالولوج إلى مجموعة المستخدمين الكبار للتقنيات الجديدة للمبادلات التجارية ووسائل النقل والإعلام والإتصالات.

على سبيل المثال، ففي دول «الدراغون» Dragons التنين جمع تنانين الأربع في آسيا (هونغ كونغ، سنغافورة، اليابان، كوريا الجنوبية) ودول «التيجر» Tigres النمور

الأربع في آسيا أيضاً (ماليزيا، الفيليبين، أندونيسيا، تايوان) وبعض الدول الأُخرى في أميركا اللاتينية حصل هذا الولوج إلى عالم التكنولوجيا والمبادلات التجارية والإتصالات. مثلاً، إن الاقتصادات الدينامية في آسيا استطاع أسطولها البحري أن ينتقل من نسبة ٦٪ قياساً إلى الأسطول البحري العالمي عام ١٩٨١ ليصل إلى حصة ١٠,٥٪ عام ١٩٩٢. كما أن إنطلاقتها كانت مميّزة أيضاً في وسائل النقل والتقنيات، حيث كانت نسبة حاملات المستوعبات الجاهزة (كونتينرز) عندها تعادل ٢٣٪ في العالم، وأصحاب السفن في سنغافورة وتايوان يظهرون منافسة رهيبة للبلدان الغربية. لكن تجدر الإشارة هنا، كما قلنا سابقاً، إن نسبة كبيرة من المالكين الحقيقيين لهذه التقنيات هم من مهندسي ورجال أعمال العالم الصناعي.

كما أن المنظمة الاقتصادية للتعاون والتنمية O C D E نشرت عام ١٩٩١ تقريراً تلاحظ فيه سرعة انتشار التقنيات الدقيقة في مجال الإتصالات (المكوّنات الإلكترونية والرقمية) في بلدان الشرق الأقصى، وبنسبة أقل في بلدان أميركا اللاتينية. لكنه يستدرك ليُلفت النظر إلى أن قدرة الإبتكار والتجديد بقيت مركّزة في عدة بلدان صناعية قديمة، بمعنى أن استيراد هذه التقنيات لا يمكن السيطرة عليها واستيعابها والإلمام بدقائقها والعمل على تحفير ملكة الخلق والإبداع. إضافة إلى أن قابلية اعتماد هذه التقنيات هي مختلفة بين بلد وآخر مما يؤدي إلى بروز عامل مهم في التوزيع غير العادل لمكاسب الإنتاجية وللنمو الاقتصادي في الأسواق العالمية.

مهما يكن من أمر، فإن الغالبية الساحقة من بلدان العالم النامي إذا كان لديها الأمل الضعيف في لعب دور فاعل في التحوّلات الجارية، فذلك يعود إلى الوقائع التالية: إن «العولمة» تجعل السمات المتنوّعة والمتعدّدة الموجودة في العالم (باستثناء بعض الأمكنة النادرة والمعزولة والمنطوية على نفسها) أكثر فأكثر مترابطة ومتواصلة وذات نكهة واحدة واستيعاب مشترك، ولكنها ستجعل من المسكونة ميداناً واسعاً لنشاط وتأثير الشركات التجارية العالمية الكبرى وتحويل بلدان العالم النامي إلى مستعمرات اقتصادية مستتبعة لبلدان العالم المتقدم. ومعنى هذا، أنه في مجرى نهاية القرن العشري سنرى بزوغ نزعتين: نزعة إرادة متسارعة بدمج العالم الثالث في

المبادلات العالمية، حتى أن سياسة نظام الإكتفاء الذاتي في البلدين الكبيرين من حيث الحجم السكاني في الصين والهند لا تستطيع النجاح والصمود أمام هذه الإرادة. ونزعة أُخرى تمتاز بنموذج تجارة عالمية تخصِّص العالم الثالث كمصدِّر للمواد الأولية والبلدان الصناعية كمصدِّرة للسلع والمنتجات الصناعية. كما وأن هذه النزعة ستزداد وتفضي إلى نموذج أكثر حدة تتجلّى فيه الأخطاء والمفارقات.

وهكذا، فإن بشائر «العولمة» تمحق الخصوصيات وقواعد المبادىء ونظام القيم التي تمتاز بها المجتمعات، وكذلك الموروثات الأهلية والتراكمات المشرعة أساساً على الأصالة والدين والتاريخ والثقافة والحضارة عموماً.

فهل يمكن التسليم والقبول بهذه التحوَّلات التي تقوم على استئثار وفرض حالة الاستتباع والتفاوت، وإتساع الفجوة وسَوْق الدول والشعوب كالقطعان؟. في الواقع، إن اليأس معناه بطلان إرادة الشعوب في تحقيق ذواتها وترجيح الأرقام على المعايير وتهميش نظام العقل والمجتمع والحياة لصالح عقل النظام الجديد وأنيابه وسطوته التي لا ترعوي، واستبداده بفكرة تقسيم العمل الدولي.

حقيقة، إن الشروط المادية هي مدعاة للتشاؤم والقنوط والرضوخ «للتنّين» الذي لا يُقهر والتعبير عن أسمى آيات التقدير والإمتنان لاجتيازه كافة الحدود والسدود. غير أن الشروط الاجتماعية والإنسانية تحمل في أحشاء هذه التحوّلات بذور الشقاق والإنفجار رغم إيماننا المطلق بأهمية التعاون الدولي العادل. كما وأن التوزيع غير العادل والتأثيرات المتعدِّدة الرؤوس على شعوب العالم وأنظمتها، وصياغة أُسلوب استعماري جديد بلغة تكنولوجية تقف المجتمعات مشدوهة أمامها في بداية الأمر، والميل الفاضح إلى ذاتها وإلى الذين يطيعون أوامرها وينفِّذون برامجها. كل هذه الأُمور تهيء لجلاء الصورة وتفجّر الذات الوطنية والإنسانية ومصالح الشعوب الحقيقية باشتداد وجعها واتساع الفجوة بينها وبين الآخر المتقدم. عندها تتهاوى آلية هذه «العولمة» من عليائها وتصطدم بالواقع المتفجّر والرافض من أجل لقمة العيش لاستمرار الحياة لدى المجتمعات ومن أجل تقانة تخدم الإنسانية ووجودها الإيجابي ومن أجل إعلام وإتصالات يضع الأرقام والأثير والصوَر والبرامج وكافة الحسابات والأبحاث في خدمة الدولة، أية دولة، وفي خدمة الإنسان، أي إنسان.

وأخيراً، يمكننا الإجابة عن السؤال العام لموضوع البحث بالقول كما رأى دوس سانتوس عند معالجة موضوع «بنية التبعية». إذ يرى أن تحوّل رأس المال الأجنبي عن استغلال المواد الأولية والخامات صوب الصناعة التحويلية ينسجم مع توصيفه للتبعية على أنها «تتطوّر» عبر ثلاث مراحل، لكل منها خصوصياتها ونقاط تشديدها المميّزة، أما المراحل فهي: التبعية الاستعمارية، التبعية المالية ـ الصناعية، والتبعية التقانية ـ الصناعية، ويمكن التأكيد دون خشية التعرّض للتحدّي الجاد، أنه كلّما كان البلد أكثر تخلّفاً، خاصة إذا كانت العلاقة الإستعمارية به قد قطعت منذ زمن ليس بطويل جداً، كانت التبعية التي يعانيها أكثر التصاقاً بالمرحلة أو النوعية الأُولى، وكلما كان البلد المتخلّف أكثر «تقدماً» أو «تطوراً» إزداد اقتراباً من المرحلة أو النوعية الأخيرة.

قائمة المراجع

بالعربية:

١ ـ التنمية العصيّة، الدكتور يوسف صايغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.

٢ ـ التنمية العربية، الدكتور إبراهيم سعد الدين ومجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٣ ـ شركاء في تشويه التنمية، الدكتور مصطفى حسن علي، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣.

٤ ـ التحديات الاقتصادية للعالم العربي في مواجهة التكتلات الدولية، مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي ـ باريس ١٩٩٥.

٥ ـ الأمن العربي ـ التحديات الراهنة والتطلعات المستقبلية، مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي ـ باريس ١٩٩٦.

بالأجنبية:

1 - Economie du développement, Claude ALBAGLI, Editions. Litec, 1991, Paris.

2 - La diffusion des télécommunications de pointe dans les pays en dèveloppement, C. ANTONELLI, O C D E, Paris 1991.

3 - Tiers Monde-Letemps des Fractures,G. CAZES et j. DOMIN GO, Editions Bréal 1994.

4 - «Un groupe projet... tout en surface». R.PASSET, Le Monde diplomatique. Juin 1994.

ملاحظات توجيهيّة حول تقنيّة تحليل المضمون

ح. ق.

في تحليل المضمون (والمقصود تحليل مضمون الوثائق المكتوبة) نميّز بين نوعين في التقنيات:

- التقنيات التي يمكن وصفها بأنها «كلاسيكية».
- التقنيات التي يمكن وصفها بأنها «علمية» أو «حديثة» أو أيضاً «كمية» أو «تكميميّة».

أ) التحليل الكلاسيكي للمضمون:

تبلورت هذه الطريقة بناءً على ممارسات شتّى قام بها مؤرخون ونقاد أدبيون بشكل خاص. وهي من بين النوعين المذكورين أعلاه، أكثرهما شيوعاً. كما أنها، باختصار، الطريقة التي نعتمدها عادةً في تحليل نص من النصوص والتعليق عليه. أما مواصفاتها العامة فهي التالية:

- إنها **نوعية أو كيفية**. أي أن التحليل الكلاسيكي للنصوص لا يعتمد الناحية الكمية ولا يلجأ إلى أي نوع من القياسات. (سيتضح لنا معنى هاتين الكلمتين (كمْ وقياس) عند توضيحنا للطريقة الأخرى أي الطريقة «الكمية»). التحليل الكلاسيكي يهتم قبل كل شيء بالبحث عن **دلالة** الوثيقة. عن معناها، أو مغزاها. إذا شئنا. يهتمّ بدلالتها الظاهرة والواضحة فضلاً عن دلالتها المضمرة والمستترة. (وهو بهذا يختلف عن التقنيات الحديثة التي تهتمّ بالدرجة الأولى، بالكمّ، وبإحصاء التعابير والمفردات التي يُبنى النصّ أو الوثيقة عليها).

- إنها تقوم على أساس **عقلي**. أي أن الباحث يعمد ـ في سبيل استخلاص دلالة النص أو معناه ـ إلى إبراز البنية المنطقية للوثيقة التي يدرسها. إنه يحاول استخراج الأفكار الرئيسية (أو الخطوط الرائدة) التي تُبنى عليها الوثيقة، فضلاً عن سعيه إلى الربط بين هذه الأفكار (من حيث تسلسلها أو تناسلها بعضها من بعض، إلخ). ثم إن

الباحث يعمد إلى التمييز بين هذه الأفكار الرئيسية وبين الأفكار الثانوية التي يحتويها النصّ. لكن تمييزه هذا لا يأخذ بالاعتبار مدى تكرارها [ونقول ذلك لأن التكرار له أهمية في الطريقة الأخرى] بقدر ما يأخذ بالاعتبار موقع هذه الأفكار من التركيبة العامة للنص، أو من هندسته الإجمالية إذا جاز القول، أو بناءً على ديناميته الداخلية... بكلمة، أن التركيب المنطقي للنّص. (أو تسلسله المنطقي) هو الذي يمكّن الباحث من استخراج دلالته (وذلك ـ طبعاً ـ بعد التحليل المتأنّي لأفكاره، رئيسية كانت أم ثانوية). على سبيل المثال. قد يلاحظ الباحث أن هناك فكرة من الأفكار لم ترد إلا مرة واحدة. (أو لم ترد إلا في نهاية النصّ). ورغم ذلك قد يمكّنه منطق النصّ من الحكم على هذه الفكرة بأنها «بيت القصيد» كما يقال، أي إنها من أكثر الأفكار دلالة على مضمون النص، إذ إن كل تركيبة النصّ المنطقية إنما ركّبت بالشكل الذي ركّبت عليه من أجل الإفضاء إلى الفكرة المذكورة.

ـ غير أن وصفنا لهذه الطريقة بأنها تقوم على أساس عقلي، لا يستبعد إفرادها مكاناً خاصاً **للتقدير الحدسي** أو للحكم الحدسي الذي قد يقوم به الباحث. لتوضيح ذلك قد يكون من اللازم استباق الكلام عن الطريقة الكمية: لنفترض أن باحثاً عكف على تحليل كلمة ألقاها أحد الخطباء في حفل معين أو على مسامع جمهور معيّن. ولنفترض أن الباحث أراد أن يرصد ما إذا كان هذا الخطيب يخاطب سامعيه من موقع **الاحترام والإشادة** أم من موقع **اللوم والازدراء**.

إن الطريقة **الكمية** في تحليل خطابه لا بد لها أن تحصي عدد الكلمات التي وردت في الخطاب والتي تدل، من جهة، على المدح والثناء والإشادة، وعدد الكلمات التي تدل من جهة أخرى. على اللوم والإدانة والاستهانة إلخ... على أن يقارن الباحث بعد هذا الرصد والإحصاء بين هذين النوعين من الكلمات، ليحكم على ما إذا كان الرجل يكنّ لسامعيه احتراماً أم استهانةً... أما الطريقة الكلاسيكية (النوعية أو الكيفية) فإنها لا تعوّل أهمية (بالدرجة الأولى) على شكل إيراد كلمات الثناء واللوم، أي على تعاقبها من حيث العدد. بل تأخذ بالاعتبار بالدرجة الأولى أمراً آخر: فاحتواء النصّ على قدر معيّن من الثناء واللوم (خاصة إذا كان اللوم ـ أو حتى

التعريض ـ يأتي من باب الإشارة إلى خصال سيئة عند آخرين يشبهون في وضعهم وضع الحفل الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام)، يختلف من حيث **دلالته** عما إذا كان النّص يحتوي على بعض كلمات الثناء التي يعقبها فوراً وبشكل مفاجىء عبارات تنديد أو تعريض حادة، (وان كان عدد كلمات الثناء والتعريض واحداً). ففي الحالة الأولى قد يرجّح الباحث أن النص (وصاحبه) لا يذهب إلى التنديد بالسامعين، بل يخاطبهم مخاطبة الصديق أو الناقد الغيور على المصلحة العامة... أما في الحالة الثانية، فقد يذهب الباحث إلى أن مضمون النص هجومي، تعريضي، عدائي إلخ... فهذه ـ باختصار ـ أمور **حسّاسة** (حساسية النصّ) ودقيقة لا يفلح في رصدها (أو «الاشتلاق» عليها، كما يقال بالعامية) ألا «التقدير الحدسي» للباحث، (بينما يمرّ عليها التحليل الكمي مرور الكرام...).

ـ أما الصفة الأخيرة فهي التي تبرز في الوقت نفسه **ميزة** التحليل الكلاسيكي للمضمون ونقطة ضعفه: إذ أن هذا التحليل يشكو من **الذاتية**، أي من خطر تغليب نظرة الباحث الذاتية على حساب النظرة الموضوعية: ذلك أن التمييز بين ما هو رئيسي وما هو ثانوي في الأفكار، بين ما هو جوهري في النص وبين ما هو تابع ونافل، يظل خاضعاً لذاتية الباحث، لأفكاره المسبقة، لقيمه، لاختياراته الأيديولوجية المسبقة ـ لحساسيته تجاه بعض الأفكار إلخ... هذا هو النقد الرئيسي الذي يوجّه إلى هذه الطريقة. أضف إلى ذلك نقداً آخر هو أنها لا تصلح للعمل الجماعي، أي العمل الذي يقوم به فريق من الباحثين لا باحث واحد. وذلك نظراً لافتقاد المعيار الموضوعي الذي يوحّد بين «قراءات» الباحثين المتعددين (على اختلافهم) للنص الواحد.

ب) التحليل الكمي للمضمون

(تقتضي الإشارة قبل كل شيء إلى أن هذا التحليل الكمي هو الذي يعنيه الدارسون، عادةً، عندما يتكلمون عن تحليل المضمون). هذه الطريقة تذهب إلى أن من الممكن الوصول إلى تحليل النص تحليلاً موضوعياً عبر «**تكميمه**» (أي عبر النظر في «كلماته» من حيث الكمّ). طبعاً بل من المفترض بالباحث أن يفسّر ويؤول إلخ... لكن مهمته الرئيسية لا تقوم بالدرجة الأولى على هذا التفسير والتأويل (الذاتيّين) بل

تقوم ـ بمعزل عن تكوينه الشخصي وأحكامه الخاصة ـ على تقنية تلتزم تحليلاً موضوعياً للنص (أي تتّبع معياراً موضوعياً قابلاً للاعتماد من قبل عدة محلّلين يعملون معاً).

إن المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطريقة هو رصد عدد العناصر المختلفة التي يتكوّن منها النص، وذلك عن طريق تصنيف هذه العناصر، وترقيم تواترها (أي كما مرّة وردت في النصّ) وتكرارها.

أما التفسير والتأويل (اللذين يظل من حقّ الباحث أن يقوم بهما) فلا يأتيان إلا بناءً على التصنيف المذكور والترقيم المذكور. ولكن ينبغي الانتباه إلى أن هذه الطريقة ـ رغم أنها تتمتع بقسط من الموضوعية أكبر من الطريقة السابقة، فإن النتائج التي تصل إليها تظل أكثر سطحيّة من الأولى. إنها ـ بكلمة ـ لا تنفذ إلى «غَوْر» النص، بل الأرجح أن تظل على سطحه.

من المستحسن تكوين فكرة تاريخية عن نشأة هذه الطريقة: فهي قد نشأت خلال الحرب العالمية الثانية، وتبلورت على يد الباحث الاجتماعي لاسويل(*) الذي درس خلال الحرب المذكورة المسألة التالية: إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار بعض الصحف الأمريكية مروّجة للدعاية الالمانية (أو حتى أدوات في خدمة هذه الدعاية). من أجل ذلك قام لاسويل بتحليل مضمون مقالات هذه الصحف، انطلاقاً من تحديد مسبق لعدد من الموضوعات أو المسائل. خطته كانت التالية: عكف مدة معينة على الاستماع إلى الإذاعة الألمانية، ورصد المسائل أو الموضوعات التي تعتمدها الإذاعة في بثّ دعايتها (أو دعاوتها كما نقول). فميّز في هذه الموضوعات بين ١٤ موضوعة (تجدها في الجدول أدناه). ثم عمد بعد ذلك إلى القيام ببحثه الفعلي: فقارن بين هذه الموضوعات وبين المقالات التي تكتبها الصحف الأمريكية «المشبوهة» بأنها تروّج للدعاية الألمانية. هكذا تناول إحدى هذه الصحف، وتتبّع ١٥٧ مقالاً من مقالاتها

(*) H. Lasswell باحث اجتماعي امريكي. يعرفه ذوو الثقافة الفرنسية من خلال كتاب نشره (بالتعاون مع زميل له يدعي ليتس N. Leites) بعنوان «الكلام السياسي» The Language of Politics, Combridge, 1965. بعد ترجمته إلى الفرنسية.

كانت قد صدرت بين كانون أول ١٩٤١ وآذار ١٩٤٢، واستخرج من ذلك ١١٩٥ **توافقاً** بين موضوعات الدعاية الألمانية و«مضمون» المقالات التي تناولها، وذلك مقابل ٤٥ **تبايناً** مع موضوعات الدعاية المذكورة.

جدول يبيّن نقاط التوافق والتباين ـ في مقالات صحيفة الغاليليان The Galiliean مع موضوعات الدعاية النازية

		توافق	تباين
١	في أن الولايات المتحدة دولة ينخرها الفساد داخلياً	٢٧٩	٢٦
٢	في أن سياسة الولايات المتحدة الخارجية غير مبرّرة من الناحية الأخلاقية	٣٩	صفر
٣	في المآخذ التي تؤخذ على رئيس الولايات المتحدة	٧٠	صفر
٤	في أن بريطانيا العظمى دولة ينخرها الفساد داخلياً	٢٨	صفر
٥	في أن سياسة بريطانيا العظمى الخارجية غر مبرّرة أخلاقياً	٢٣	صفر
٦	في المآخذ التي تؤخذ على رئيس الوزراء تشرشل	١٦	صفر
٧	في أن المانيا النازية تنتهج سياسة قويمة وبنّاءة	١٢	٢
٨	في أن سياسة اليابان الخارجية مبرّرة أخلاقياً	١٥	٥
٩	في أن المانيا دولة قوية	١٩	٢
١٠	في أن اليابان دولة قوية	٧٩	٢
١١	في أن الولايات المتحدة دولة ضعيفة	٣١٧	٥
١٢	في أن بريطانيا دولة ضعيفة	١١٣	٣
١٣	في أن الأمم المتحدة غير متحدة	٢٩	صفر
١٤	في أن الولايات المتحدة مهدّدة من:		
	أ) الشيوعيين	٤٣	صفر
	ب) اليهود	١١٢	صفر
	ج) الطغمة المالية	١	صفر
	المجموع	**١١٩٥**	**٤٥**

ثم إن هذه الطريقة تطورت بعد الحرب ووضعت لها قواعد وشروط بحيث صار تحليل المضمون يخضع لمرحلتين: الأولى تكميم الوثيقة أي تحويلها إلى معطيات رقميّة، والثانية تحليل هذه المعطيات تحليلاً إحصائياً.

١ ـ تكميم الوثائق.

قبل الانتقال إلى مرحلة تكميم الوثائق يُفترض بتحليل المضمون أن يقوم بعدد من العلمليات
التمهيدية:

أ ـ تحديد **غاية** البحث أو هدفه. إذ أن التحليل إنما يتم بناءً على غاية محدّدة، كأن يرمي إلى دراسة الاتجاه العام لصحيفة من الصحف، أو لتحليل آراء رجل من رجالات السياسة من خلال خطاباته (هذا، على سبيل المثال، موضوع أطروحة الدكتوراه التي كتبتها مارلين نصر حول خطابات عبد الناصر. تستطيع أن تجد نسخة عنها في معهدنا أو في كلية الآداب. وهي نموذج عن اعتماد تحليل المضمون). هذا ومن النادر أن يعتمد المرء طريقة تحليل المضمون دون أن يكون لديه هدف أو غاية محددة.

ب ـ بناءً على تحديد الغاية يفترض بالباحث أن يحدّد **عالم** البحث أو **نطاقه** العام، أي أن يعاين الوثائق والنصوص التي يشتملها البحث. فإذا كان هذا النطاق واسعاً جداً، كأن يكون هناك مجموعة كبيرة من الوثائق، فإن الباحث قد يلجأ إلى تعيين عيّنة منها، أي أنه يقتصر على جزء من ذلك النطاق ويعمّم النتائج التي يستخلصها منه على الكلّ (شرط أن يكون هناك تجانسٌ ما بين الوثائق الكثيرة). ويُفترض، بالطبع، أن تكون هذه العيّنة **ممثّلة** للنطاق المذكور، فيعتمد الباحث في اختيارها الأساليب المتّبعة في عمليات استطلاع الرأي (أي إما أسلوب النموذج المصغّر، أو الانتقاء بالقرعة، كأن يقمّش صحيفة واحدة من أصل ١٠ أو ١٠٠...) (كما فعل لاسويل بالنسبة لصحيفة الغاليليان أعلاه).

بعد هذه العملية التمهيدية، تبدأ عملية التكميم الفعلية التي تقتضي **اختياراً** لمستوى تحديد **وحدات التكميم**، ومستوى تعيين **فئات التحليل**.

وحدة التكميم هي ذلك الجزء من المضمون، أو ذلك المقطع منه، الذي نعتمده في عملية **التعداد**. مثلاً: إذا كنا ندرس مضمون صحيفة من الصحف، وقمنا بتعداد للمقالات المكرّسة للسياسة، والرياضة، والتحقيقات، والأخبار العامة المتفرّقة إلخ... فإن المقال الواحد يُعتبر هنا وحدة التكميم في بحثنا. أن تنوع وحدات التكميم الممكنة كبير جداً. والانتقاء بين هذه الوحدات يتوقّف على طبيعة الوثائق التي نحلّلها، من جهة، وعلى أهداف البحث من جهة أخرى. ففي بعض الأحيان، قد تكون الكلمة الواحدة هي وحدة التكميم: هكذا عمد بعض الباحثين الأمريكيين الذين درسوا الشعارات التي تُرفع في الاتحاد السوفياتي (السابق) بمناسبة أول أيار إلى رصد الكلمات الرئيسية التي ترد في هذه الشعارات، وإلى تصنيفها إلى صنفين: رموز ثورية (ثورة، بروليتاريا، حزب، إلخ). ورموز قومية أو وطنية (وطن، بلاد، حدود، أمن إلخ...). فتبين لهم من هذا التحليل أن استعمال الكلمات من الصنف الثاني قد تكاثر بصورة منتظمة ابتداءً من عام ١٩٣٣ ووصل إلى قمته في فترة ١٩٤٠ - ١٩٤٢، وذلك على حساب الكلمات التي صُنفت في الصنف الأول، (بما ينطوي ذلك على دلالة تنامي الروح القومية على حساب الروح الأممية، مثلاً...).

في بعض الأحيان الأخرى، قد تكون المسألة الواحدة هي وحدة التكميم. ونعني بالمسألة مجموعة الكلمات أو الجمل أو الصور التي تتعلق بموضوع محدّد وتتمتّع بدلالة معينة. من الناحية العملية، يشكو اعتماد المسألة كوحدة للتكميم من صعوبات: إذ كثيراً ما تشتمل المجموعة الواحدة من الكلمات على مسائل عدّة، بحيث يتبين للباحث أن تقطيع النصّ إلى مسائل عملية حساسة ودقيقة، كثيراً ما تكون مفتعلة.

في أحيان أخرى أيضاً. يلجأ الباحث إلى وحدات تكميمية **مادية**. كأن يختار، كما في المثل السابق، المقالة الواحدة من مقالات الصحيفة كوحدة تكميمية. لكن هناك وحدات مادية أخرى: كعدد الأسطر، أو عدد الصفحات، أو عدد الأعمدة في الصفحة الواحدة، بل عدد السنتيمترات المربعة في العامود الواحد. إلخ. فإذا كان الباحث حيال نصّ شفهي (مقابلة، أو شريط مسجّل...) كان له أن يعتمد عدد

الدقائق (كل خمس دقائق مثلاً) بل عدد الثواني (كل ٣٠ ثانية) وحدةً تكميمية مادية. في الجدول التالي نجد مثلاً على تحليل مضمون قام به باحث أمريكي انطلاقاً من طول العامود المخصص في الصحيفة لأخبار معينة (الطول محسوب بالبوصة = ٢٧ ملم)

	١٩١٠		١٩٢٠		١٩٣٠		١٩٤٠	
	عامود	نسبته	عامود	نسبته	عامود	نسبته	عامود	نسبته
أخبار خارجية	٢,٤	٠,٠٣١	٦,٢	٠,٠٨٨	٦,٨	٠,٠٤٨	١٤	٠,٠٧٩
افتتاحيات رئيسية	٣,٠٠	٠,٠٣٩	٢,٨	٠,٠٤٠	٣,٠	٠,٠٢١	٣,١	٠,٠١٨
أخبار رياضية	٧,١	٠,٠٩٤	١٠,٤	٠,١٤٦	١٨,٢	٠,١٢٨	٢٠,٩	٠,١١٨
برامج إذاعية	—	—	—	—	٢,٥	٠,٠١٨	٢,٥	٠,٠١٤
كاريكاتورورسوم هزلية	٠,٨	٠,٠١٠	٢,٠٠	٠,٠٢٨	٥,١	٠,٠٣٦	١٠,٨	٠,٠٦١
صُوَر	٤,٠	٠,٠٥٤	٤,٠	٠,٠٥٧	٨,٥	٠,٠٦٠	١٩,٨	٠,١١٢

أما تعيين **فئات التحليل** فربما كانت أدقّ عملية من عمليات تحليل المضمون، لأن صحة النتائج المستخلصة من البحث تتوقف عليها إلى حد كبير. وتقوم هذه العملية على تعيين التصنيفات أو الخانات التي سيتوزع عليها المضمون بعد تقطيعه إلى وحدات تكميمية. هكذا نلاحظ في الجدول أعلاه أن مضمون الصحف المدروسة قد وُزّع ـ بعد تقطيعه إلى بوصات من الأعمدة ـ وصُنف حسب المادة التي نعالجها: أخبار خارجية، افتتاحيات، أخبار رياضية. صور إلخ... فهذه الخانات المختلفة هي التي تشكل فئات التحليل.

هذه الفئات قد تكون هي الأخرى، متنوعة جداً، كما أننا قد نجد لتنوعها حلولاً كثيرة تختلف باختلاف الوثائق المدروسة، أو باختلاف أهداف البحث. فبعض الدراسات يعتمد، كما في المثل أعلاه، فئات من المواد تمكّنه من رصد المواضيع التي تتطرق إليها الوثيقة (هنا الصحيفة). لكن تعيين فئات التحليل أمر لا قواعد مضبوطة له في الواقع. بل يعود إلى استنساب الباحث حسب طبيعة الوثيقة كما قلنا،

وحسب أهداف البحث، لنأخذ مثلاً عن دراسة جرت حول زيارة خروتشوف إلى فرنسا عام ١٩٦٠، وبُنيت على تحليل المضمون: لقد وزعت الباحثة موضوعاتها على ست فئات أو خانات مادية: رحلة الرجل (من انطلاقه من بلاده حتى عودته إليها مروراً بالمحطات التي توقف فيها والاستقبالات التي أقيمت له). النوادر التي حصلت خلال هذه الزيارة (الدعوات، الولائم وأصناف مأكولاتها، الهدايا التي تلقّاها الزائر...) الشخصيات البارزة (خروتشوف، ديغول...) البطانة التي رافقت الرجل وزيارته (نينا زوجته، الصحفيون على اختلافهم) المشكلات السياسية التي أثيرت خلالها (نزع السلاح، النقابات الفرنسية إلخ..) العلاقات الفرنسية ـ السوفياتية (الولاءات المشتركة، التاريخ..)(*).

في دراسة أخرى كان موضوعها المفردات التي يستعملها الجنرال ديغول في خطاباته، اعتمد الباحثان اللذان قاما بالدراسة خانتين أو فئتين وزعا عليهما الجمل التي استعمل فيها الجنرال كلمة «نحن» والجمل التي استعمل فيها كلمة «انا» أو ضمير المتكلم. في دراسات أخرى اختيرت الخانات لتتوزع عليها أحكام قيمية كانت الوثائق المدروسة تحفل بها، من نوع: العدالة الاجتماعية، الروح الوطنية، الدفاع عن السلم... (مما يعني، مرة أخرى... أن اعتماد الخانات التحليلية أمر عائد لاستنساب الباحث، حسب طبيعة وثائقه وموضوعه..) غير أن هذا الاستنساب ليس أمراً ذاتياً مطلقاً. لذا يقترح أولو الشأن على الباحث أن يراعي الأمور التالية في استنسابه لفئات تحليله، حرصاً على صحة نتائجه:

ـ فالفئات ينبغي أن تكون مبنيّة على اختيار وجيه، أو على أسباب وجيهة (لا اعتباطية). ووجاهة هذا الاختيار إنما تمليه أهداف البحث. إذ أن الاختيار المذكور يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتساؤلات أو بالأسئلة التي نطرحها على الوثائق المدروسة. الوثائق لا تتحدث من تلقاء نفسها ولا هي تخبرنا من تلقاء نفسها بما نريده منها. ينبغي أن تتبلور في ذهننا أسئلة معينة نطرحها على الوثائق. لذلك يفترض بالباحث، أن يلقي،

(*) أجرت هذه الدراسة ڤيوليت موران عام ١٩٦٩ بعنوان «الكتابة الصحفية»

- V. Morin; L'ecriture de presse

منذ البداية، نظرة خاطفة عامة على وثائقه ليستخلص من هذه النظرة فكرة أولية عن الخانات التي سيوزع مضمون الوثائق عليها بعد ذلك.

ـ ثم إن فئات التحليل ينبغي أن تكون ذات صفة **استنفاذية**، أي يفترض بها أن تستنفذ المضمون بأجمعه، يعني أن تستوعب معظم عناصر هذا المضمون أن لم يكن جميعها، دون أن تترك خارجها أي عنصر من العناصر ذات الدلالة. هنا تنبغي الإشارة إلى مزلقين: المزلق الأول هو الذي يقع فيه الباحث عندما يعمد إلى تكثير فئات التحليل (بحجة الحرص على استيعاب الكلّ) مما يتعارض مع بساطة تقنية التحليل وسلاستها، والمزلق الثاني هو أن يعتمد فئات تحليلية تقريبيّة لا تستوعب جُماع العناصر التي يحتويها النصّ. (ومن النافل أن نقول أن ليس هناك «كاتالوغ» يعلّمنا بالضبط كيفية تحاشي هذين المزلقين. فنحن من هذه الناحية، حيال بعد فنّي خاص بالباحث وأهليّته...).

ـ كما يُفترض بفئات التحليل أن تكون **حصرية**: فالعنصر الواحد لا يجوز أن يرد في خانتين، بل ينبغي أن تكون الحدود الفاصلة بين كل خانتين حدوداً واضحة لا تدع مجالاً للاجتهاد حول وضع العنصر الواحد في أيّ منها.

ـ ويفترض أيضاً بالخانات التحليلية أو الفئات التحليلية أن تكون **أمينة**، أي أن تكون واضحة بحيث يتمكن من استخدامها عدة محللون يعملون، كلٌّ على حدة، على الوثائق نفسها، ويستخدمون هذه الخانات على الصعيد نفسه (أي صعيد تصنيف العناصر في خانات) وصولاً إلى النتائج نفسها...

٢) التحليل الإحصائي:

بعد الانتهاء من تقطيع الوثائق إلى معطيات رقمية أو عددية، ينتقل الباحث إلى تحليل هذه المعطيات ليستخلص منها دلالاتها. هذا التحليل قد يتّبع اتجاهات متعدّده. نقتصر هنا، على ذكر بعض هذه الاتجاهات حتى لا يطول بنا الكلام... والوقت.

الاتجاه الأول ـ ويمكن تسميته بالاتجاه الدلالي الكميّ، أو بالتحليل القاموسي ـ هو الذي يهتم بالدرجة الأولى بتحليل مفردات الكلام أو النص، بتحليل الأسلوب، أو

أنماط التعبير المستخدمة في الوثيقة موضوع الدراسة. في هذا الاتجاه غالباً ما تكون الوحدات التكميمية وحدات لغوية نحوية (كلمات، جمل، إلخ) كما تكون الخانات التحليلية خانات شكلية، أي توضع بناء على شكل التعبير. هكذا قد يكون للباحث أن يضع جردة بالكلمات التي يعتمدها مؤلف ما، أو رجل سياسي ما، أو حزب ما. وقد يكون له أن يدرس طول الكلمات والجمل، ووتيرة تعاقبها، وتركيبتها. مما يؤدي إلى استخلاص صورة فعلية للأسلوب المتّبع في كتاب ما، أو في مداخلة ما، فيصار إلى مقارنة هذه الصورة بصور كتب أخرى أو أنماط من المداخلات الأخرى...

هكذا عمد بعض الباحثين الفرنسيين إلى دراسة الـ ٥٤٧٧٤ كلمة التي تشكلت منها المداخلتان المتلفزتان اللتان ألقاهما كلٌّ من جسكاردستان وميتران خلال حملتهما الانتخابية الرئاسية عام ١٩٧٤ في فرنسا، فتبين من هذه الدراسة أن جسكاردستان كان يتكلم بشكل أسرع من خصمه (١٤٨,٧ كلمة في الدقيقة، مقابل ١٢٩,٤). لكن طول الجمل التي استعملها كانت مماثلة تقريباً لطول جمل ميتران (٣٠ كلمة في الجملة الواحدة، كمعدل وسطي)، في حين أن قاموس ميتران كان أغنى ٢٧٢٥ كلمة مختلفة من أصل مجموع كلماته البالغ ١٧١٤٠، مقابل ٢٤٥٠ كلمة مختلفة في مجموع كلمات دستان البالغ ١٩٢٥٠ كلمة) إلخ...

الاتجاه الثاني هو تحليل الترداد. (والترداد المقصود هو ترداد الوحدات التكميمية). هذا الاتجاه ظل الأداة القياسية الوحيدة المعتمدة في تحليل المضمون حتى الخمسينات من هذا القرن. والمبدأ الذي يقوم عليه هو المبدأ البسيط التالي: يقوم الباحث بتعداد تردداد الوحدات التكميمية المصنّفة في كل خانة من خانات التحليل، ويبني تفسيره أو تأويله على الأعداد التي يحصل عليها. إن هذا التحليل يسمح بالدرجة الأولى بقياس مدى الأهمية المعوّلة على فكرة من الأفكار، من خلال رصد تردادها في النصّ. وهو بالتالي يساعد على وضع هرم تراتبي بالوحدات والموضوعات.. من حيث أهميتها. في الجدول التالي تجد مثلاً نموذجياً على هذا الاتجاه، وهو عبارة عن تحليل لمضمون ثلاثة خطابات كان قد ألقاها موريس توريز (رئيس الحزب الشيوعي الفرنسي حينذاك) يستخلص الباحث منها أن الرجل أخذ يخفف مع الزمن، من استعمال الكلمات الثورية (برجوازية، ثورة. ماركسية، رأسمالية)

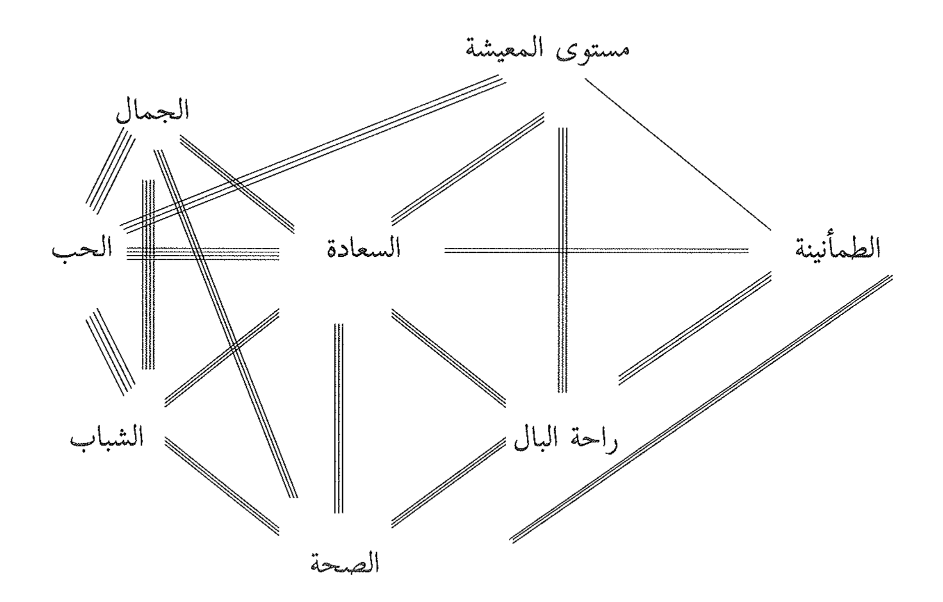
ويكثر بالمقابل من استعمال الكلمات «الشرعية» إذا شئت (مثل: ديموقراطية، جمهورية إلخ...).

الموضوعات	ك ٢ ١٩٣٦ المؤتمر الثامن	ك ١ ١٩٣٧ المؤتمر التاسع	حزيران ١٩٤٥ المؤتمر العاشر
١ ـ مشكلات الوحدة			
وحدة الموقف	١٦	١٣	٢
الجبهة الموحّدة	١٨	٣	١
الوحدة (توحد، اتحاد)	٩	٢٦	٣٨
٢ ـ استشهادات بمنظرين ماركسيين			
ماركس والماركسية (الماركسية اللينينية)	٣٠	١٦	٨
لينين واللنينية	٣٢	٢٠	٢
ستالين والستالينية	١٩	١٠	٧
٣ ـ مشكلات النظام			
برجوازية وبرجوازية كبيرة	٢١	٣	١
رأسمالية ونظام رأسمالي	٣٢	٢٤	٤
ترستات واحتكارات	٤	٢	٣٩
بلاشفة وبلشفية	١١	١٠	صفر
بروليتاريا	٣١	٢٤	١
دكتاتورية البروليتاريا	٥	١	صفر
ثورة وثوري	٢٣	٢٧	١٣
جمهورية وجمهوري	١٥	١٤	٢٨
ديموقراطية وديمقراطي	١٠	٥٧	٦٧
٤ ـ استشهادات اسمية (أو دولية)			
الاتحاد السوفياتي	٢١	١٧	٣٦
الأممية	١٩	٢٧	١

المرجع: دراسة قام بها باحث يدعى غابوريت P. Gaborit. مأخوذة من كتاب الشيوعية في فرنسا لمؤلفه ج. لافو.

G. Lavau, Le communisme en France, Paris, A. Colin. 1969.

أما الاتجاه الأخير الذي ظهر حديثاً فيطلق عليه اسم **تحليل التداعي** (والمقصود تداعي الأفكار في النصّ). وهو تحليل لا يقوم، كما في التحاليل الأخرى، على رصد عناصر الوثيقة كلٌّ على حدة، بل على رصد العلاقات التي ترعاها هذه العناصر في ما بينها. (ويعتمد هذا النمط في التحليل على تقنيات احصائية تقوم على ما يسمّى: حساب مُعامل التداعي أو التعالق. والمقصود درجة ارتباط العناصر بعضها ببعض وتوقُّف بعضها على بعض). لنفترض أننا أخذنا مجلّة نسائية وحللنا مضمونها بناءً على الاتجاه الذي سميناه تحليل الترداد. فتبيّن لنا أن الموضوعات الرئيسية التي يتردّد ذكرها في هذه المجلة هي: السعادة، الحب، الطمأنينة، الشباب، الجمال، الصحة، مستوى المعيشة (وهي دراسة جرت بالفعل) ولفترض اننا اعتمدنا تحليل التداعيات لكي نرى كيف تنتظم هذه الموضوعات في ما بينها، ونعمد بالتالي إلى استخلاص عدد المرات التي ترتبط فيها هذه الموضوعات لتشكّل ما يسميه الباحثون «نوى علائقية» أو «بؤر علائقية»



هكذا نرى أن السعادة هي البؤرة الاعتلاقية بامتياز. إذ أنها تستدعي اعتلاقات مع معظم الموضوعات الأخرى. وبينما نرى أن الجمال والحب والشباب تقوم بينها اعتلاقات رباعيّة، نرى أن بين مستوى المعيشة وبين الطمأنينة لا يقوم إلا اعتلاق واحد! بينما تقوم بين راحة البال وكلّ من الطمأنينة ومستوى المعيشة والصحة والسعادة علاقة ثلاثية ومتكافئة.

ما هي الواقعة الاجتماعية؟[1]

اميل دوركايم
تعريب يوسف الجباعي

قبل التفتيش عن المنهج الذي يناسب دراسة الوقائع الاجتماعية من المهم أن نعرف ما هي الوقائع التي تدعى كذلك.

يزداد السؤال ضرورة سيّما وأن صفة الاجتماعي تستخدم دون كثير تدقيق. إنها تستخدم عادة وبشيء من العموميّة لتعيين جميع الظواهر تقريباً التي تحدث داخل المجتمع، والتي قلّما تمثل قدراً من الفائدة الاجتماعية. ولكن وفقاً لهذه الشروط، وبصورة تقريبية، ليس ثمة أحداث إنسانية لا تدعى أحداثاً اجتماعية فكل فرد يشرب، وينام، ويفكر، وللمجتمع فائدة قصوى في أن تمارس هذه الوظائف بطريقة منتظمة. وإذا كانت هذه الوقائع اجتماعية فإن علم الاجتماع لن يكون له بالتالي موضوع خاص به، وقد يختلط مجاله بمجال علم الأحياء وعلم النفس.

ولكن في واقع الأمر هناك في كل مجتمع مجموعة محدّدة من الظواهر التي تتميّز بطبائع منفصلة عن تلك التي تدرسها العلوم الأخرى للطبيعة.

عندما أقوم بواجبي كأخ، أو كزوج، أو كمواطن، وعندما أنفذ الالتزامات التي تعاقدت مع الآخرين بشأنها فإنني أضطلع بواجبات هي خارج ذاتي وأفعالي، واجبات محدّدة في القانون والأعراف. وحتى لو كانت هذه الواجبات متوافقة مع مشاعري الخاصة وأحس بها واقعاً في قرارة نفسي، فإن هذا الواقع لا ينفك عن كونه واقعاً موضوعياً، وعلّة ذلك أنني لست أنا من صنع هذه الواجبات، بل إنني تلقيتها من التربية. أصلاً، كم وكم من المرات يحدث أن نجهل تفصيل الموجبات المفروضة علينا، ولكي

---

(١) الفصل الأول من كتاب: Les règles de la methode Sociologique
Emile DURKHEIM PUF, 1960, 14ème Ed.

نعرفها لا بدّ لنا من استشارة القانون ومفسّريه المأذونين! كذلك هو الأمر بالنسبة للمؤمن إذا أنه يجد معتقداته وممارساته الدينية جاهزة منذ ولادته؛ وإذا كانت هذه المعتقدات والممارسات قائمة قبله فلأنها موجودة خارجه. إن نظام الدلالات الذي استخدمه للتعبير عن فكري، والنظام النقدي الذي استعمله لتسديد ما عليَّ من ديون، وأدوات الإئتمان التي انتفع بها في علاقاتي التجارية، والممارسات المتّبعة في مهنتي... إلخ كل ذلك يعمل بصورة مستقلة عن الاستعمالات التي اصطنعها. لنأخذ الأعضاء الذين يتألف منهم المجتمع، الواحد تلو الآخر، سنرى أن ما سبق يمكن أن يتكرر لكل واحد منهم. ها هي إذن طرق في التصرف والتفكير والإحساس تتمثل فيها هذه الخاصّية الملفتة أنها توجد خارج الوجدانات الفردية.

هذه الأنماط السلوكية أو الفكرية ليست فقط خارجية بالنسبة للفرد، بل إنها تتمتّع بقوة آمرة وقاهرة، وهي بفضل هذه القوة تفرض نفسها عليه شاء ذلك أم أبى. ولا شك أنني عندما أتقيّد بهذه الأنماط عن طيب خاطر فإنني لا أحس بهذا القهر أو أحس به إحساساً ضئيلاً لكونه غير ذي جدوى. ومع ذلك يبقى القهر سمة في صميم هذه الوقائع، والدليل أنه يؤكد وجوده حين أحاول مقاومته ـ فإذا ما حاولت أن أخرق قواعد القانون فإنه يرتد بفعله عليَّ بطريقة تمنع فعلي إذا تسنّى له الوقت، أو يلغيه ويقيمه على شكله السويّ إذا ما تم ارتكابه وكان قابلاً للإصلاح، أو يوقع فيَّ الجزاء إذا لم يعد بالإمكان إصلاحه على نحو من الأنحاء.

هل يتعلق الأمر بحكم أخلاقية خالصة؟ إن الوجدان العام يستوعب كل فعل يتعرض بالإهانة للقواعد القانونية بما يمارسه من مراقبة على تصرف المواطنين وبما يدبّره لهم من جزاءات خاصة. في حالات أخرى يكون الإكراه عنيفاً بدرجة أقل، ولكنه يبقى موجوداً. إذا لم أمتثل إلى ما توافق عليه الناس، ولم أراعِ في ملبسي العادات المتّبعة في بلدي وفي طبقتي، فإن الضحك الذي أثيره، والإبعاد الذي أُرْكَنُ فيه ينتجان، وإن بطريقة أخفّ، المفاعيل ذاتها التي ينتجها الجزاء بمعناه الحصري. في موضع آخر، لا يكون الإكراه على درجة أقل من الفعّالية حتى في وجوده غير المباشر، فأنا غير ملزم بالتحدث بالفرنسية مع مواطنيَّ، ولا باستخدام النقود الشرعية، إلا أنه من

المستحيل أن أتصرف بطريقة مغايرة. وإذا ما حاولت التملّص من هذه الضرورة ستبوء محاولتي بالفشل على نحو بائس. وكصناعي لا أحد يمنعني من العمل بطرق ومناهج عصر آخر؛ ولكني لو فعلت ذلك سينهار عملي حكماً، حتى ولو كنت أستطيع في الواقع التحرر من هذه القواعد، وخرقها بنجاح، فإن ذلك لن يكون أبدًا دون اضطراري إلى مصارعتها. حتى ولو هزمت هذه القواعد في نهاية الأمر فإنها تجعلني أحسّ على نحو كافٍ بقوتها القاهرة من خلال المقاومة التي تعترضني بها. ليس ثمة مجدِّد، حتى ولو كان سعيداً، إلا وتصطدم مشروعاته بهذا النوع من المعارضة.

ها هي إذن فصيلة من الوقائع التي تبدي سماتٍ خاصة جداً: إنها تتشكّل من طرق في التصرف، والتفكير، والإحساس، موجودة خارج الفرد، وتمتع بسلطة إلزامية تمكّنها من فرض نفسها عليه. بالتالي، هي لا تختلط مع الظواهر العضوية لأنها تتألف من تمثلات وأفعال؛ ولا تختلط أيضاً مع الظواهر النفسية التي لا وجود لها إلا في الوجدان الفردي، وبفضل هذا الوجدان. إنها تشكل إذن نوعاً جديداً من الظواهر علينا أن نعطيها الصفة الاجتماعية، وأن نحجز لها دون سواها هذ الصفة. هذه الأخيرة تناسبها؛ لأنه من الواضح أنها لا تتخذ الفرد مرتكزاً لها، ولا تستطيع أن تتخذ لها مرتكزاً آخر غير المجتمع، سواء كان ذلك المجتمع السياسي برمّته، أم جماعة من الجماعات الجزئية التي تندرج ضمنه كالطوائف الدينية، والمدارس السياسية والأدبية، والجمعيات المهنية... إلخ ومن جهة أخرى فإن هذه الصفة الاجتماعية لا تناسب إلا هذه الوقائع؛ ذلك لأن كلمة اجتماعي لا تنطوي على معنى محدد إلا إذا دلت فقط على الظواهر التي لا تدخل في أية فئة من الوقائع التي سبق لها أن تكونت وأعطيت إسمًا. إنها إذن المجال الخاص بعلم الاجتماع. ومما يصح قوله إن كلمة الإكراه هذه التي نعرّف بها الوقائع يمكن أن يَجْفَلَ منها غُلاة المتحمّسين من أنصار المذهب الفردي المطلق. ونظراً لأنهم يصرّحون بأن الفرد مستقل بذاته بشكل كامل فإنه يُخَيّل إليهم أنه ينتقص منه كلما أُشعر بأنه لا يرتبط بذاته فقط. ولكن بما أنه من المؤكد اليوم أن غالبية أفكارنا وميولنا ليست من صنعنا، بل هي تأتينا من خارجنا، فإنها لا تتمكن من النفاذ إلينا إلا بالفرض والإلزام، هذا هو كل ما يعنيه تعريفنا للوقائع

الاجتماعية. ومن المعلوم أصلاً أن كل إكراه اجتماعي ليس قاصراً بشكل ضروري على الشخصية الفردية[1].

مع ذلك، وبما أن الأمثلة التي استشهدنا بها قبل قليل (قواعد قانونية وأخلاقية، أركان معتقدية دينية، أنظمة مالية... إلخ) تتكوّن كلها من معتقدات وممارسات منظمة فبمقدورنا الاعتقاد، استناداً إلى ما سبق، بأن لا وجود للواقعة الاجتماعية إلا بوجود تنظيم محدّد. ولكن ثمة وقائع أخرى لها نفس الموضوعية ونفس السطوة على الفرد دون أن تبدي هذه الأشكال المبلورة. هذا ما ندعوه التيارات الاجتماعية. وهكذا، فإن الحركات العظيمة من الحماس أو السخط أو الشفقة التي تحصل في أحد الاجتماعات لا تعود من حيث المنشأ إلى أي وجدان خاص. إنها تنتاب كل واحد منا وتأتيه من خارجه، ومن المحتمل أن تجرفنا على الرغم منّا. بدون شك، حين أنقاد لها دون تحفظ، يمكن ألا أشعر بالضغط الذي تمارسه عليّ. لكنها تبرز حين أحاول مصارعتها. أما أن يحاول فرد من الأفراد معارضة أحد هذه التجلّيات الجماعية فإن المشاعر التي ينكرها ترتد عليه. والحال أنه إذا تأكدت قوة القهر الخارجية هذه بجلاء في حالات المقاومة فلأنها موجودة، وإن بصورة لا واعية، في الحالات المعاكسة. نحن إذن مخدوعون بوهم يجعلنا نعتقد أننا صنعنا بأنفسنا ما هو مفروض علينا من الخارج. ولكن إذا كانت المجاراة التي نستسلم لها تموّه ما نتحمله من ضغط إلا أنها لا تلغي هذا الضغط، هكذا هي حال الهواء، فهو وإن لم نحسّ بوزنه لا يتوقف عن أن يكون ثقيلاً. إذًا حتى لو أسهمنا، من جهتنا، في الانفعال المشترك فإن ما انتابنا من شعور يختلف عما كان لنا أن نحسّ به فيما لو كنا منفردين. كذلك، ما أن ينفضّ الاجتماع، وتتوقف تأثيراته الاجتماعية علينا، وننفرد بأنفسنا، فإن المشاعر التي مررنا بها تخلّف فينا أثراً غريباً بحيث لا نعود نتعرف على ذواتنا. عندئذٍ ندرك أننا خضعنا لهذه المشاعر أكثر مما صنعناها. ويحدث أن تثير فينا حتى الرعب طالما تناقضت مع طبيعتنا. وعلى هذا النحو يمكن لأفراد، هم في غالبيتهم مسالمون تماماً، أن ينساقوا

---

(١) ولا يعني ذلك بالنسبة للباقي القول بأن كل إكراه ينبغي أن يكون سوّياً سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

إلى أعمال فظيعة وهم في حشد من الحشود. والحال أن ما نقوله عن هذه الانفجارات العابرة ينطبق بطريقة مماثلة على حركات الرأي التي تتسم بدوام أطول، والتي تحدث من حولنا دون توقف، إما على امتداد المجتمع ككل وإما في دوائر أضيق، والتي تتناول المواد الدينية، والسياسية، والأدبية، والفنية...إلخ.

يمكن أصلاً تأكيد هذا التعريف للواقعة الاجتماعية بتجربة موصوفة، تكفي معاينة الطريقة التي يربّى بها الأطفال. عند النظر في الوقائع كما هي وكما كانت دائماً يبدو بوضوح أن كل تربية تقوم على جهد متصل كي تفرض على الطفل طرق في الرأي، وفي الإحساس، وفي التصرف ما كان له أن يصل إليها بصورة تلقائية. فمنذ السنوات الأولى من حياته نجبره على الأكل والشرب والنوم في ساعات منتظمة، ونلزمه بالنظافة والهدوء والطاعة؛ بعد ذلك نجبره على أخذ الآخرين في الحسبان، وعلى احترام العادات واللياقات، ونلزمه بالعمل.. إلخ وإذا توقف الإحساس بهذا الإلزام مع مرور الوقت معنى ذلك أنه يولد رويداً رويداً عادات وميولاً داخلية تجعله دون جدوى، ولكنها لا تحل محله إلا لأنها تستمدّ منه. صحيح أن على التربية العقلانية، كما يرى «سبنسر»، أن تنكر طرقاً كهذه، وأن تدع الولد يتصرف بحرية كاملة، ولكن بما أن هذه النظرية التربوية لم يطبقها أبداً أي شعب معروف فإنها لا تشكل سوى رغبة شخصية وليس واقعة يمكن معارضتها بما سبق من وقائع. والحال أن ما يجعل هذه الأخيرة مفيدة تعليمياً على نحو خاص هو أن التربية تستهدف بالضبط صنع الكائن الاجتماعي؛ إذن يمكن أن نرى فيها، وبأقصر الطرق، بأية طريقة تكون هذا الكائن في التاريخ. هذا الضغط الذي يخضع له الطفل كل لحظة هو نفسه ضغط الوسط الاجتماعي الذي ينزع الى صنع الطفل على صورته، أما الأهل والمعلمون فليسوا سوى ممثلين لهذا الوسط، ووسطاء له. على هذا النحو ما يمكن أن يميّز الظواهر الاجتماعية ليس عموميّتها. إن وجود فكرة في جميع الوجدانات الخاصة، وتكرار حركة ما من جميع الأفراد ليسا واقعتين اجتماعيتيْن بسبب ذلك. وإذا اكتفينا بهذه السمة لتعريف الوقائع الاجتماعية معنى ذلك أننا خلطنا خطأً بينها وبين ما يمكن أن ندعوه تجسّداتها الفردية. إن ما يكوّن الوقائع الاجتماعية هو المعتقدات، والميول، والممارسات الجماعية؛ أما الأشكال التي تتخذها الحالات الجماعية في انعكاسها

على الأفراد فإنها أشياء من نوع آخر. وما يبرهن بشكل قاطع على هذه الثنائية في طبيعة الوقائع هو أن هاتين الطائفتين منها تبرزان في الغالب في حالة انفصام. وبالفعل فإن بعض كيفيات الفعل أو التفكير هذه تكتسب، عقب التكرار، نوعاً من القوام يرسّبها، إذا صح التعبير ويعزلها عن الأحداث الخاصة التي تعكسها. هكذا تتجسد، وتتخذ شكلاً محسوساً خاصاً بها، وتكوّن حقيقة مستقلة ومتميزة جداً عن الوقائع الفردية التي تنمّ عنها. إن العادة الجماعية لا تكون ماثلة فقط في الأفعال المتعاقبة التي تحددها، بل في ميزة لا نجد لها مثيلاً في المملكة البيولوجية، إنها تفصح عن ذاتها لمرة واحدة في معادلة تتردد من فم إلى فم، وتنتقل بالتربية، وتثبّت حتى بالكتابة. هذا هو منشأ وطبيعة القواعد القانونيّة والأخلاقية، والحكم والأمثال الشعبية، وأركان الإيمان التي توجز بها الفِرَق الدينية أو السياسيّة معتقداتها، وأصول الذوق التي تضعها المدارس الأدبية... إلخ، لا كيفيّة من كيفيّات التصرف أو التفكير هذه توجد كاملة في تطبيقات الأفراد لها لأن بوسعها أن توجد حتى دون أن تكون مطبقة بصورة راهنة.

بدون ريب لا يبرز هذا الانفصام دائماً بنفس الوضوح. ولكن يكفي أنه قائم على نحو أكيد في الحالات الهامة والعديدة التي جئنا على ذكرها لنثبت أن الواقعة الاجتماعية متميزة عن انعكاساتها الفردية. من جهة أخرى، حتى وإن لم يكن هذا الانفصام معروضاً للمعاينة فوراً، فمن الممكن تحقيقه باصطناع بعض الأدوات المنهجية؛ ولا يمكن أصلاً الاستغناء عن إجراء هذه العملية إذا ما أردنا تخليص الواقعة الاجتماعية من كل خليط لمعاينتها في حالتها الصافية. وهكذا ثمّة تيارات من الرأي تدفعنا، بشدّة متفاوتة، تبعاً للأزمان والبلدان، تدفع هذا إلى الزواج مثلاً، وذاك إلى الانتحار أو إلى نسبة ولادة قوية بدرجة أكثر أو أقل... إلخ هذه بالطبع وقائع اجتماعية. إنها تبدو للوهلة الأولى غير قابلة للانفصال عن الأشكال التي تتخذها في الحالات الخاصة بَيْدَ أن الإحصاء يوفر لنا وسيلة لعزلها. إنها ممثّلة بالفعل على نحو لا يخلو من الدقّة والإحكام، في معدل الولادة، ونسبة الزيجات، وحالات الانتحار، أي في العدد الذي نحصل عليه بقسمة المجموع الوسطي السنوي لحالات الزواج، والولادات، والميتات الإرادية، على مجموع السكان الذين هم في سن الزواج

والإنجاب، والانتحار[1]. وبما أن كل رقم من هذه الأرقام يتضمن جميع الحالات الخاصة بطريقة لا تمييز فيها، فإن الظروف الفردية التي يمكن أن يكون لها نصيب ما في تكوين الظاهرة يبطل أحدها مفعول الآخر بشكل متبادل، وبالتالي هي لا تسهم في تحديد هذه الظاهرة. وما تعبّر عنه هو حالة معينة من حالات الروح الجماعة.

تِلْكُمْ هي حال الظواهر الاجتماعية الخالصة من كل عنصر غريب.. أما تجلّياتها الخاصة ففيها الكثير مما هو اجتماعي، لأنها تعيد انتاج نموذج جماعي بشكل جزئي؛ غير أن كل واحد منها يتعلق أيضاً، وبنصيب وافر، بالتكوين العضوي والنفسي للفرد، وبالظروف الخاصة التي يوضع فيها. إذن هي ليست ظواهر اجتماعة بالمعنى الدقيق للكلمة. إنها ترتبط بالمملكتين معاً؛ يمكن أن ندعوها ظواهر نفسية اجتماعية. هي تهم عالم الاجتماع دون أن تؤلف المادة المباشرة لعلم الاجتماع. داخل الجهاز العضوي نجدُ على نحو مماثل ظواهر ذات طبيعة مختلطة تدرسها علوم مختلطة كعلم الكيمياء البيولوجية.

ولكن سوف يقال لا يمكن لظاهرة من الظواهر أن تكون جماعية إلا إذا كانت مشتركة بين جميع أعضاء المجتمع، أو على الأقل بين غالبية أعضائه. أي إلاّ إذا كانت في بادىء الأمر عامة. لا شك في ذلك، ولكن، إذا كانت هذه الظاهرة عامة فلأنها جماعية (أي ملزمة إلى هذه الدرجة أو تلك)، وهي بعيدة جداً عن أن تكون جماعية لأنها عامة. هي حالة الجماعة تتردّد لدى الأفراد لأنها تفرض نفسها عليهم. إنها في كل جزء لأنها في الكل، وبعيدة عن أن تكون في الكل لأنها في الأجزاء. هي على وجه الخصوص الجانب البيِّن من هذه المعتقدات والممارسات التي تنتقل إلينا من الأجيال السابقة؛ نحن نتلقاها ونتبنّاها باعتبارها عملاً جماعياً وعملاً عريقاً في آن معاً، ولأنها تتمتع بسلطة خاصة كانت التربية قد علّمتنا على الاعتراف بها واحترامها. يلاحظ، والحالة هذه، أن الغالبية الهائلة من الظواهر الاجتماعية تأتينا من هذا السبيل. ولكن، حتى ولو كانت الواقعة الاجتماعية تُعْزى جزئياً إلى تعاوننا المباشر، فإنها ليست من طبيعة أخرى. إن الشعور الجماعي الذي يتفجر في اجتماع

---

(١) لا يتم الانتحار في كل عمر، ولا في جميع الأعمار، بنفس الكثافة.

من الاجتماعات لا يعبّر ببساطة عما هو مشترك بين جميع المشاعر الفردية. إنه كما بيّنّا شيء آخر مغاير. إنه محصّلة الحياة المشتركة، ونتاج الأفعال وردود الأفعال المتداخلة بين الوجدانات الفردية؛ وإذا ما تردّدت أصداؤه في كل وجدان فردي فإن الفضل في ذلك يعود إلى الطاقة الخاصة التي يدين بها بالتحديد إلى أصله الجماعي. وإذا كانت القلوب كافة تختلج بائتلاف المشاعر فإن ذلك ليس من جرّاء توافق تلقائي وقائم أصلاً؛ ثمّة قوة تحرك هذه القلوب في الاتجاه ذاته فكل فرد من الأفراد ينقاد إلى المجموع.

نصل إذن إلى أن نتمثّل مجال علم الاجتماع بطريقة دقيقة ومحكمة. إنه لا يضم سوى مجموعة محدّدة من الظواهر. تعرف الواقعة الاجتماعية بسلطة القهر الخارجي الذي تمارسه أو يمكن أن تمارسه على الأفراد؛ وحضور هذه السلطة يعرف بدوره إما بوجود جزاء محدّد، وإما بالمقاومة التي تواجه بها الواقعة كل تعدّ فردي ينزع إلى ممارسة العنف ضدها. ومع ذلك، بالإمكان تعريف الواقعة أيضاً بالانتشار الذي تبديه داخل الجماعة، على أن نبدي اهتماماً، وفقاً للملاحظات السابقة، بأن نضيف إليها سمة ثانية وجوهرية أنها توجد بصورة مستقلة عن الأشكال الفردية التي تتخذها عند انتشارها. هذا المعيار الأخير هو في بعض الحالات أيسر تطبيقاً من المعيار السابق. وبالفعل، فإن الإكراه ميسور إثباته عندما يعرب عن ذاته خارجياً بشيء من رد الفعل المباشر الصادر عن المجتمع، كما هو الحال بالنسبة للحق، والأخلاق، والمعتقدات، والعادات، وحتى «الموضات». ولكن عندما لا يكون الإكراه إلا في صورة غير مباشرة، كما هو الشأن في تنظيم اقتصادي ما، فإنه لا يدعنا دائماً نحسّ به بنفس القدر من السهولة. وباجتماع العمومية مع الموضوعية يمكن حينئذٍ أن يكون تثبيتهما أسهل. زِدْ على ذلك أن التعريف الثاني هذا ليس سوى شكل آخر للتعريف الأول؛ لأنه إذا ما عمّت كيفيّة ما في التصرف، موجودة خارج الوجدانات الفردية، فإن هذه العمومية لا يمكن أن توجد إلا بأن تفرض نفسها فرضاً(١).

(١) نرى إلى أي مدى يبتعد هذا التعريف للواقعة الاجتماعية عن التعريف الذي يتخذه السيد «تارد» قاعدة لنظامه البارع، بادىء ذي بدء، علينا أن نصرّح أن أبحاثنا لم تجعلنا بحال من الأحوال نلاحظ هذا التأثير الراجح الذي يعزوه السيد «تارد» إلى المحاكاة في تكوّن الوقائع

ومع ذلك، بالإمكان التساؤل عما إذا كان هذا التعريف كاملاً. بالفعل، إن الوقائع التي وفّرت لنا قاعدة لهذا التعريف هي جميعها **كيفيّات فعل**؛ هي من الصنف الفيزيولوجي. وفي واقع الحال هناك **أيضاً حالات وجود** جماعية، أي وقائع اجتماعية من الصنف التشريحي أو المورفولوجي. ولا يستطيع علم الاجتماع أن يُعرض عمّا يخص أساس الحياة الجماعية. إلا أن عدد الأجزاء الأولية التي يتكون منها المجتمع، وطبيعتها، والكيفية التي تتهيأ بها، ودرجة الإلتحام التي توصلت إليها، وتوزع السكان على مساحة الأرض، وعدد طرق الاتصال وطبيعتها، وشكل المساكن... إلخ. كل ذلك، على ما يبدو من الفحص الأولي، لا يمكن أن يرد إلى كيفيات أو طرق للتصرف أو الإحساس أو التفكير.

غير أن هذه الظواهر المختلفة تبرز في البداية الخصائص ذاتها التي استعنّا بها لتعريف الظواهر الأخرى، فكيفيّات الوجود هذه تفرض نفسها على الفرد تماماً ككيفيات الفعل التي تحدثنا عنها. وبالفعل، عندما نريد معرفة الطريقة التي يكون فيها المجتمع منقسماً سياسياً، والطريقة التي تتألف وفقها هذه الأجزاء، وما يقوم بينها من اندماج تام بهذا القدر أو ذاك، فإننا لا نصل إلى هذه المعرفة بإجراء تفتيش مادي أو معاينات جغرافية؛ ذلك إن هذه الانقسامات هي انقسامات أخلاقية حتى وإن كانت ترتكز بعض الشيء على الطبيعة الفيزيقية (المادية). بإمكاننا فقط أن ندرس هذا التنظيم

= الجماعية. أكثر من ذلك، ينتج على ما يبدو بوضوح من التعريف السابق، وهو ليس نظرية بل مجرد تلخيص للمعطيات المباشرة من المعاينة، أن المحاكاة لا تعبّر دائماً، بل لا تعبّر أبداً، عما هو جوهري ومُميّز في الواقعة الاجتماعية. لا شك في أن كل واقعة اجتماعية محدّدة، وتميل كما أسلفنا إلى أن تعمّم، ذلك لأنها اجتماعية أي ملزمة. وقدرتها على التوسّع والانتشار ليست العلة بل النتيجة في طابعها السوسيولوجي. وحتى لو كانت الوقائع الاجتماعية وحدها قادرة على توليد هذه النتيجة فإن المحاكاة، إن لم يكن بمقدورها تفسير هذه الوقائع فبأمكانها على الأقل التعريف بها. ولكن الحالة الفردية التي تتقلّب بين أوضاع ومستويات عدّة لا تنفك بسبب ذلك من أن تكون حالة فردية. أكثر من ذلك، بالإمكان التساؤل عما إذا كانت كلمة المحاكاة هي الكلمة المناسبة للدلالة على انتشار يُعزى إلى تأثير قسري. في هذه العبارة الوحيدة يجري الخلط بين ظواهر مختلفة جداً هي بحاجة إلى أن تكون متميّزة.

عبر القانون العام، لأن هذا القانون هو الذي يحدّده تماماً كما يحدد علاقاتنا المنزلية والمدنيّة. إنه إذن (أي التنظيم) ليس أقل إلزاماً. وإذا كان السكان يتجمّعون في مدننا بدلاً من أن يتشتّتوا في الأرياف فمردّ ذلك إلى وجود تيار من الرأي، واندفاعة جماعية تفرض على الأفراد هذا التركّز. ولم يعد بمقدورنا أن نختار شكل بيوتنا، ولا شكل ثيابنا؛ فهذا، على الأقل، ملزم وبنفس القدر كذاك. وطرق الاتصال تحدد بطريقة حاسمة الاتجاه الذي تتم وفقه الهجرات الداخلية والمبادلات، وحتى كثافة هذه وتلك... إلخ وبالتالي يمكن أن نزيد على قائمة الظواهر التي عددناها على أنها تنطوي على الإشارة المميزة للواقعة الاجتماعية فئة إضافية من الظواهر؛ وبما أنه ليس في هذا التعداد أي شيء حصري تماماً فإن الجمع لن يكون ضرورياً.

بل إن هذا الجمع ليس مجدياً، ذلك أن كيفيات الوجود هذه ليست سوى كيفيات فعل موطّدة. فالبنية السياسية لمجتمع ما ليست سوى الكيفية التي اعتادت وفقها الأجزاء المكوّنة له على أن تتعايش معاً. وإذا كانت علاقاتها وثيقة تقليدياً فإنها تميل إلى الامتزاج؛ وفي الحالة المعاكسة تميل إلى التمايز. ونمط السكن الذي يفرض نفسه علينا ليس سوى الكيفية التي اعتاد عليها جميع الناس من حولنا، وبشكل جزئي الأجيال السابقة، في بناء منازلهم، وطرق الاتصال ليست سوى المجرى الذي حفره لنفسه وهو يجري في الاتجاه ذاته التيار المنتظم للمبادلات والهجرات... إلخ بدون شك، إذا كانت الظواهر من الصنف المورفولوجي هي وحدها التي تبدي هذا الثبات، يمكننا الاعتقاد بأنها تشكل نوعاً على حدة. غير أن القاعدة القانونية هي ترتيب لا يقل دواماً عن نمط الهندسة المعمارية مع أنها واقعة فيزيولوجية. وإن حكمة أخلاقية بسيطة هي، بالتأكيد، أكثر طواعية، إلا أنها ذات أشكال متصلّبة أكثر بكثير من ممارسة مهنية بسيطة أو من موضة. وهكذا، هناك سلسلة من الفروقات الدقيقة (اللّوينات) متصلة ولا انفصام بين أجزائها تلحق الوقائع البنائية والمميزة أكثر من سواها بهذه التيارات الحرة التي لم تتقولب بعد في الحياة الاجتماعية بقالب محدد. إذن ليس بين الظواهر إلا ما تبديه من فروقات في درجة التوطّد. وما هذا الصنف منها أو ذاك الا الحياة المتبلورة بدرجات متفاوتة. بدون شك، من الممكن أن يكون ثمّة فائدة من أن نستبقي الصفة المورفولوجية للوقائع الاجتماعية التي تختص بالأساس

الاجتماعي، ولكن شريطة ألا يغرب عن بالنا أنها والوقائع الأخرى من الطبيعة ذاتها. إن تعريفنا سيشمل إذن الاسم المعرّف كلّه إذا قلنا ما يلي:

الواقعة الاجتماعية هي كل كيفية فعل، ثابتة أو غير ثابتة، يمكن أن تمارس على الفرد إكراهاً خارجياً، أو هي أيضاً كل كيفية فعل عامة في نطاق مجتمع محدّد لها في الوقت ذاته وجود خاص ومستقل عن تجلّياتها الفردية[1].

---

(١) هذه القرابة الوثيقة بين الحياة والبنية، بين العضو والوظيفة، يمكن البرهنة عليها بيسر في علم الاجتماع لأن بين هذين الحدّين المتباعدين ثمة سلسلة كاملة من العناصر الوسيطة القابلة للمعاينة بصورة مباشرة والتي تبيّن الصلة بينهما. أما علم الأحياء فلا يملك الوسيلة ذاتها. ولكن من المسموح به الاعتقاد بأن الاستنتاجات التي توصل إليها علم الاجتماع حول هذا الموضوع يمكن تطبيقها على علم الأحياء، وكما هو الشأن في الأجهزة العضوية كذلك هو في المجتمعات، فليس بين هاتين الطائفتين من الوقائع سوى فروقات بالدرجة.

ETUDE ANALYTIQUE DE LA NOTION DE CLASSE SOCIALE

Ibrahim Mourad

Toute société apparait comme un ensemble hiérarchisé à l'exception de certains isolats(*) décrits par les éthnologues. En effet, au sein d'un même peuple les ressources économiques, culturelles, sociales, politiques..., ne sont pas réparties de façon égalitaire, des inégalités vont engendrer de multiples formes de différenciation sociale.

Les individus vont formés des groupes n'ayant pas tous la même condition sociale, il est alors possible de les grouper en différentes catégories hiérarchisées nommées strates.

Dans la littérature sociologique, la notion de stratification sociale recouvre au moins deux acceptions:

- dans un sens large, elle désigne l'ensemble des systèmes de différenciation sociale basés sur la distribution inégale des ressources et des positions dans une société. Réalité à la fois individuelle et collective, ces inégalités engendrent la formation de groupes de droit ou de fait, plus ou moins structurés entretenant entre eux des rapports de subordination, d'exclusion, d'exploitation.

- dans un sens plus étroit, la notion est réservée aux analyses qui interprètent le corps social comme un ensemble de strates hiérarchisées en fonction de critères multiples comme le revenu, le statut professionnel, le rapport au pouvoir et le prestige. Elles se distinguent du modèle marxiste et plus généralement des approches en termes de domination et d'oppositions, en insistant sur la gradation régulière des positions - de la plus haute à la plus basse - la multiplicité des groupes, l'absence de conflits majeurs entre ceux-ci, dans certains cas sur le caractère à la fois nécessaire et «naturel» de ces divisions[1].

Les systèmes de stratification sociale sont divers et varient d'une

(*) isolats: groupes ethniques isolés

(1) S. BOSC, **Stratification et transformations sociales**, Nathan, col circa, 1993, p10 et 11.

société à l'autre en fonction des valeurs auxquelles ils font référence: le pouvoir, la richesse, le prestige, la pureté..., cependant il est possible d'opérer un regroupement de ces systèmes divers autour de trois types de stratification: les castes, les ordres et les classes sociales.

LES CASTES:

Dans les sociétés traditionneles, certaines organisations hiérarchiques poussées au paroxysme, constituent en quelque sorte un modèle de type idéal de la stratification. L'exemple le plus connu est celui des castes en Inde.

Cette société très fermée répartit les individus en groupes étanches en fonction de leur naissance. La loi religieuse (dans le cas de l'Inde mais cela peut être une loi civile) détermine le nombre des castes, leur composition, les limites de l'autorité de chacune d'elles, la nature de ses fonctions et de ses privilèges. Quels que soient les efforts et le mérite, d'une individu, il ne peut pas accéder à une caste hiérarchiquement supérieure. Cette division religieuse entraîne un découpage économique car chaque caste a une spécialisation professionnelle ou exerce un groupe de métiers. La mobilité sociale est inexistante car l'endogamie est la règle absolue.

LES ORDRES:

Dans de nombreux pays européens, du XIVème siècle au XVIIIème siècle, la stratification en ordres est fréquente. Les sociétés d'ordres reposent également sur une stratification très rigide fondée sur l'hérédité.

La société se répartit en trois ordres (ou «états»): le clergé au sommet, car «les ministres de Dieu» doivent occuper le premier rang puis la noblesse et enfin le tiers état rassemblant le peuple. Dans chacun de ces «états» composant les ordres, il y a tendance à l'endogamie, mais ce n'est pas une règle absolue, contrairement à la société de castes.

La mobilité sociale existe car bien que le recrutement soit en principe héréditaire, certains individus peuvent passer d'un ordre à l'autre, eu égard leur réussite sociale ou économique. Cependant, l'Etat doit constater officiellement ce changement de statut par un acte officiel. De plus, l'accès aux fonctions cléricales est ouvert aux nobles mais aussi aux autres, ce qui fit de l'Eglise un important vecteur de mobilité sociale.

Il est à noter que la nature de ces sociétés suscite encore aujourd'hui des interprétations divergentes, car si pour certains, il s'agit bien d'une société d'ordres, d'autres y voient déjà une société de classes.

Roland Mousnier distingue, dans le cours de l'évolution historique, trois types de sociétés: la société de castes, fondée sur le degré de pureté ou d'impureté religieuse; la société des ordres, issue de l'ancienne distinction entre ceux qui prient (le clergé), ceux qui se battent (la noblesse) et ceux qui travaillent (tiers état); et la société de classes, selon la place des individus dans l'économie de marché.

De ce fait, la société d'ordres repose sur des valeurs indépendante du rôle économique et ce, même si une stratification économique apparaît avec la bourgeoisie enrichie, celle-ci est subordonnée à la noblesse car le système d'ordres reste avant tout un système héréditaire.

Pour d'autres, il y a coexistence de l'ordre et de la classe, et le lien entre la richesse et le niveau social qui en résulte, ne peut être nié. Il s'agit également d'un problème de conscience, d'appartenance à un groupe social avec le sentiment de posséder une certaine culture et une solidarité entre ses membres[1].

LES CLASSES SOCIALES:

C'est à partir de la fin du XVIIIème siècle, qu'une stratification plus souple va apparavtre dominée par la représentation en termes de classes sociales.

C'est la conséquence directe de la Révolution Française de 1789 qui a aboli les privilèges héréditaires et a supprimé les ordres, mais c'est aussi le corrollaire de la révolution industrielle en Europe qui fait naître de grandes concentrations industrielles où l'on trouve une forte densité de main-d'oeuvre: les ouvriers.

Pour désigner ces ouvriers, on utilise dans les écrits de l'époque les termes de «classe pauvre», «prolétariat», «classe laborieuse». Ainsi, émerge le système de classes, qui s'oppse à celui des castes et des ordres, en premier lieu par sa référence à la laîcité et en second lieu, par une existence de fait et non de droit.

---

(1) R. MOUSNIER, **Hiérarchies et classes sociales**, Armand Colin, 1969, p 56.

Le mot **classe** recouvre deux approches possible: l'une en terme de structure sociale, l'autre en terme de statification sociale.

La structure sociale renvoie à l'analyse de l'organisation de la société: comment la société est-elle organisée? quelles sont les forces qui commandent son évolution?

Il s'agit de rendre compte de la manière dont vivent les hommes à travers les liens qui les rassemblent, ou bien les conflits qui les opposent: c'est l'analyse réelle des relations sociales qui permet de distinguer les acteurs clefs, classes ou individus de la vie sociale et de sa dynamique.

En revanche, la stratification sociale s'efforce de mettre en lumière une hiérarchisation de la société en fonction de critères divers: prestige, revenue, niveau d'instruction, degré de pouvoir... Les études de stratification analysent la composition de la société en partant du constat d'inégalités pour définir des hiérarchies, faire apparaître des catégories artificielles, des collections d'individus en fonction du ou des critères retenus par l'observateur(1).

L'approche de Marx:

Les classes sociales définies par leur place dans le processus de production

«Saisir en son point central la théorie de Marx, c'est comprendre sa définition de la classe: une place dans le processus de production»(2).

Dans le chapitre inachevé qui clôt le livre III du Capital, Marx écrit: «Les propriétaires de la simple force de travail, les propriétaires du capital et les propriétaires fonciers dont les ressources respectives de revenu sont le salaire, le profit et le rente foncière; par conséquent les salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le système de production capitaliste»(3).

Pour Marx, l'origine des classes sociales tient à l'organisation de la production.

---

(1) P. BENETON, **Les classes sociales**, PUF, 1991, p. 4.
(2) H. MENDRAS, **Eléments de sociologie**, A. Colin, 1989, pp. 183-185.
(3) K. MARX, **Le Capital tome III**, Editions sociales.

Cependant la place dans le processus de production suffit-elle à définir la classe sociale?

Dans un autre texte célèbre, «**Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**», Marx ajoute une considération essentielle: «Les paysans constitue une masse énorme dont les membres vivent tous dans la même situation mais sans être unis les uns aux autres par des rapports variés. Leur mode de production les isole les uns des autres au lieu de les amener à des relations réciproques. (...) Dans la mesure où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques (...) qui opposent leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux d'autres classes de la société, elles constituent une classe. Mais elles ne constituent pas une classe dans la mesure où il n'existe entre les paysans parcellaires qu'un lien local et où la similitude de leurs intérêts ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique»[1].

Marx est ici très précis, il ne saurait y avoir classe sociale sans conscience de classe et sans lutte des classes.

On notera que la définition la plus synthétique des classes sociales, au sens marxiste du terme, est peut être celle de Lénine: «On appelle classes de vastes groupes d'hommes qui se distinguent par la place qu'ils occupent dans un système défini de production sociale, par leur rapport vis-à-vis des moyens de production, par leur rôle dans l'organisation sociale du travail, donc par les modes d'obtention et l'importance de la part de richesses sociales dont ils disposent. Les classes sont des groupes d'hommes dont l'un peut s'approprier du travail et l'autre, à cause de la place différente qu'il occupe dans une structure déterminée, l'économie sociale.»[2]

Les trois éléments clés de l'analyse marxiste en matière de classes sociales furent constestés. Max Weber objecta que la classe n'était que l'une des trois dimensions qui contribuaient à la formation des groupes, les deux autres étant le statut et le parti.

La conscience de classe ne peut être réelle affirment certains psychosociologues que dans la mesure où l'individu reconnait qu'il appartient à une classe, c'est l'appartenance dite «subjective». Enfin, la

---

(1) K. MARX, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, Editions sociales.
(2) LENINE, **La Grande Initiative**, Oeuvres Classiques, tome III, Editions sociales.

bipolarisation de la société autour de deux classes - bourgeoisie et prolétariat - s'atténue faisant appraître d'autres groupes[1].

L'approche de Weber:

La classe déterminée par l'ordre économique

Max Weber a voulu poser une étude tridimensionnelle de la stratification sociale. Il trouve l'analyse marxiste simpliste, même s'il en retient le fondement économique, pour lui il existe trois ordres différents qui organisent la société hiérarchiquement: l'économique, le social et le politique.

Le point de départ de Weber, c'est **la situation économique individuelle**. Il écrit «Nous entendons par «classe» tout groupe d'individus qui se trouve dans une situation de classe (...). Nous appelons «situation de classe» la chance typique qui, dans un régime économique donné, résulte du degré et de modalités d'utilisation selon lesquelles un individu peut disposer (ou ne pas disposer) de biens ou de services.»[2] La classe apparait, du fait que les individus de par leurs liens familiaux, leur situation professionnelle ou bien leur patrimoine, n'ont pas les mêmes possibilités par rapport aux biens qu'ils pourraient acquérir. Cette inégalité d'accès aux biens fait apparaître les classes.

En second lieu, Weber utilise la notion de **status**, par laquelle l'individu obtient une place dans une hiérarchie de prestige. Le status se caractérise par un mode de vie, une manière de consommer, de se loger, de se vêtir, de se marier, et aussi une certaine forme d'éducation. C'est pour Weber un certain accès à «l'honneur social».

En dernier lieu, Weber opère un autre classement fondé sur **les partis politique**, qui offrent à leurs membres des avantages matériels et de prestige.[3]

Ces trois dimensions sont autonomes et la situation de classe, pour Weber, n'entraîne pas obligatoirement la lutte de classes, elle peut survenir, si certaines conditions sont remplies mais elle n'a rien d'inéluctable.

---

(1) I. WALLERSTEIN, **Race, nation, classe. Les identités ambigües**, éd. La Découverte, 1988, pp. 155-156.
(2) M. WEBER, **Economie et Société**, Plon, 1971, p. 79.
(3) H. MENDRAS, op. cit. pp. 187-189.

D'aucun, reproche à la démarche de Weber, à propos de la conception de classe, de mettre l'accent sur un type possible de stratification. C'est en effet à partir de **certaines situation sociales** que Weber détermine quatre classes sociales proprement dites: la classe ouvrière, la petite bourgeoisie, les intellectuels et spécialistes sans biens, la classes des possédants et de ceux qui sont privilégiés par leur éducation. Il définit alors ces classes comme la simple collection d'individus ayant en commun une certaine situation sociale en fonction d'un certain critère - l'accès aux biens -. Max Weber fonde la **classe** sur la hiérarchie économique, c'est un critère de stratification sociale. Il s'éloigne de la démarche prônée par Marx, car il n'analyse pas la structuration sociale, il hiérarchise et stratifie en négligeant les unités réelles composant la société.

On pourrait être tenté de croire que son approche en matière de classe est centrée sur le système économique, or, Weber développe une sociologie compréhensive qui s'intéresse davantage aux déterminants psychologiques des individus, notamment à la rationalité de leurs actes, plûtot qu'aux rapports de production qui existent entre les hommes.

Sa démarche implique qu'il n'y a pas pour lui de différence fondamentale entre capitalisme et socialisme, le socialisme dit-il n'aurait d'autre effet que d'étendre la «bureaucratisation» de la vie économique(1). Il s'éloigne de la démarche marxiste. D'après Raymond Aron, «Weber croyait à la permanence et à l'irréductibilité des conflits qui opposent les classes, les valeurs et les nations. (...) Il acceptait la violence comme conforme à l'ordre normal de l'histoire et de la société.»(2)

La méthode empirique de Lloyd Warner

recherche empirique sur les systèmes de hiérarchies

Les travaux de Lloyd Warner ont été conduit dans les années 30 aux USA. C'est l'une des études les plus célèbres qui aient été faites sur la stratification. Le critère retenu est le prestige. Warner forment un groupe évaluateur «les juges» qui va classer les individus appartenant à la collectivité étudiée en fonction du prestigue que ces juges leur attribuent.

---

(1) H. DENIS, **Histoire de la pensée économique**, PUF, 1971, p. 626.
(2) R. ARON, **Les étapes de la pensée sociologique**, Gallimard, 1967, p. 591.

Il conclut à l'existence de classes sociales qui sont pour lui des groupes de statut différent: «Par classe, on doit entendre deux ou plusieurs ordres de personnes qui sont effectivement rangés, d'un commun accord, par les membres de la communauté dans des positions socialement supérieures et inférieures.»[(1)]

Ainsi, la position de classe d'un individu résulte pour Warner, du jugement porté à son endroit par ses concitoyens, et de la place que ceux-ci lui attribuent dans la hiéarchie des classes. Il put identifier plusieurs strates, composés de ceux qui jouissent d'un prestige comparable, d'après l'avis des autres (les juges), et d'après les caractéristiques sociales qu'ils présentent. Le «standing» social d'une personne dans la collectivité est fonction de son revenu, de sa profession, de son niveau d'études, mais aussi l'ancienneté de résidence dans la ville et, chose encore plus importante, de sa réputation.

Warner découvrit qu'il existait 6 classes, soit 2 classes supérieures, 2 classes moyennes et 2 classes inférieures, d'après les informations que les «juges» avaient recueillies. (enquête menée à Yankee City).

Cette recherche empirique peut évidemment être critiquée à cause de sa méthode et de ses hypothèses implicites, cependant elle permet de montrer que chaque communauté à sa propre manière d'évaleur les individus qui la composent en fonction de critères multiples et variés qui lui sont propres.

L'approche de Durkheim:

Durkheim a essayé dans ses recherches de confirmer la nécessité pour le sociologue de se fonder sur des théories claires pour étudier les faits sociaux. C'est pourquoi, dans «**Les règles de la méthode sociologique**», il insiste sur l'obligation de dépasser les données communes pour atteindre les concepts scientifiques dans le but de faire de la sociologie une discipline scientifique. Il pense que le chercheur doit être armé de concepts pour pouvoir entrer dans le sujet de ses recherches et doit avoir à sa portée l'usage des autres sciences sociales: économiques, politiques, ethnologiques et autres... En effet, si le savant se coupe de la

---

(1) P. BIRNBAUM, **La structure du pouvoir aux Etats-Unis**, PUF, 1971, pp. 50-51.

réalité, les théories s'apparentent à des formes statiques et perdent leurs liaisons avec la réalité sociale. Dans deux ouvrages, il développe ses principes, d'une part «**De la division du travail social**», d'autre part dans «**le suicide**».

Dans **la division du travail social**, il montre comment évolue la société humaine et comment cette société passe dans son évolution, d'une solidarité mécanique à une solidarité organique.

Dans la première, le lien social est tellement fort que «la personnalité individuelle est absorbée par la personnalité collective»[1] et la cohésion sociale naît de la similitude, c'est à dire, chacun pense comme tout le monde, «l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre»[2] ce que Durkheim nomme «**la conscience collective ou commune**». Plus la société évolue, plus la division du travail progresse, «plus la conscience commune devient générale, plus elle laisse de place aux variations individuelles»[3], c'est la thèse de l'évolutionnisme développée par Darwin.

La seconde solidarité, celle qu'il qualifie d'organique, offre à l'individu une part de liberté, qui coïncide avec les besoins de l'évolution de la société moderne et de la division sociale du travail, c'est à dire au système fondant la société industrielle moderne, néanmoins entre l'individu et le sommet social, il y a une force médiane représentée par les syndicats et les partis. «... Dans les sociétés industrielles, de M. Spencer, tout comme dans les sociétés organisées, l'harmonie sociale dérive essentiellement de la division du travail. (...) Il suffit que chaque individu se consacre à une fonction spéciale pour se trouver, par la force des choses, solidaire des autres. N'est-ce pas le signe distinctif de la société organique?»[4]. Le processus évolutif entraîne, en même temps, un développement constant de l'individualisme et de «l'égoïsme»; conse-quence du développement de la solidarité organique, l'individualisme exerce un effet dissolvant sur la solidarité elle-même.[5]

---

(1) **De la division du travail social**, p. 101.
(2) Ibid. p. 46.
(3) Ibid. p. 275
(4) Ibid. p. 178.
(5) R. Boudon et F. Bourricaud, **Dictionnaire critique de la sociologie**, PUF, 1982, p. 190.

«Durkheim appelle organique une solidarité fondée sur la différenciation des individus par analogie avec les organes des êtres vivants, qui remplissant chacun une fonction propre et ne se ressemblant pas, sont tous cependant également indispensables à la vie.».[1]

Le livre de Durkheim, **Le suicide**, regroupe les données statistiques de plusieurs pays européens, concernant le suicide. Il indique le taux de suicide par rapport à la population totale, les causes du phénomène et l'époque du suicide; il distingue trois types de suicide: le suicide altruiste, le suicide anomique et égoïste. Néanmoins, il ne s'intéresse qu'au suicide anomique qui est la conséquence de la division du travail social. La cause du suicide est donc sociale car il frappe la personne qui n'est pas adaptée à la collectivité.

Le cours de Durkheim consacré au socialisme, a été considéré comme une proposition d'ensemble à l'étude des doctrines socialistes et bien qu'il ne soit pas marxiste, il est dans un certain sens socialiste, dans le sens d'Auguste Comte[2]. Il ne croit pas à la fécondité des moyens violents, il se refuse à considérer la lutte des classes, notamment entre ouvriers et entrepreneurs, comme un élément essentiel de la société présente (...)»[2]. En effet, ces conflits, «sont la preuve d'une inorganisation ou d'une anomie de la société moderne qui doit être corrigée.»[2]

Pour Durkheim, les problèmes de la société ne se résolvent pas par la Révolution, mais par la moralisation et la justice.

QUELQUES CONCEPTIONS ACTUELLES:

L'analyse de Pierre Bourdieu:

P. Bourdieu propose une synthèse des approches classiques. «Il est certain que, si nous parlons des classes, c'est grâce essentiellement à Marx. (...) ou plus exactement, à l'effet de théorie exercée par l'oeuvre de Marx. Cela dit, je ne dirai pas pour autant que la théorie des classes de Marx me satisfait[3] - dit-il». De l'analyse marxiste, il conserve le postulat de base: la division entre dominants et dominés et en faisant référence

(1) R. Aron, **Les étapes de la pensée sociologique**, Gallimard, 1967, p. 320.
(2) Ibid. p. 375-376.
(3) P. BOURDIEU, **Choses dites**, Ed. Minuit, 1987, p. 64.

aux analyses wébériennes, il montre comment le rapport de domination peut être étendu hors de la sphère économique. Les classes, dont la distinction analyse les pratiques, sont définies à la fois par leur position dans la société, par leur «**habitus**»[(1)] et par leur histoire (ascension ou descension collective).

Cette notion **d'habitus**, dit-il, permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'habitude, tout en s'en distinguant sur un point essentiel. L'habitus, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion rappele donc de façon constante qu'elle se réfère à quelque chose d'historique, qui est lié à l'histoire individuelle. (...) Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude? l'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'habitus est quelque chose de puissamment générateur»[(2)].

L'habitus est, un produit des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements mais en lui faisant subir une transformation; c'est une espèce de machine transformatrice qui faiot que nous «reproduisons» les conditions sociales de notre propre production, mais d'une façon relativement imprévisible, d'une façon telle qu'on ne peut pas passer simplement et mécaniquement de la connaissance des produits. Bien que cette capacité d'engendrement de pratiques ou de discours ou d'oeuvres n'ait rien d'inné, qu'elle soit historiquement constituée, elle n'est pas complètement réductible à ses conditions de production et d'abord en ce qu'elle fonctionne de façon systématique: on ne peut parler d'habitus linguistique par exemple qu'à condition de ne pas oublier qu'il n'est qu'une dimension de l'habitus comme système de schèmes générateurs de pratiques et de schèmes de perception des pratiques et de se garder d'autonomiser la production de paroles par rapport à la production de choix esthétiques, ou de geste, ou de toute autre pratique possible.[(3)]

---

(1) Voir une analyse illustrée du concept faite par Alain ACCARDO: **Initiation à la sociologie, une lecture de Bourdieu**, Ed. Le Mascaret, 1991, pp. 85-107.

(2) P. BOURDIEU, **Questions de sociologie**, éd. de Minuit, 1984, p. 123-124.

(3) P. BOURDIEU, **Questions de sociologie**, Editions de Minuit, 1984, p. 123-124.

Ce concept se démarque de la notion de conscience de classe et il joue un rôle fondamental dans la démarche de Bourdieu, pour qui l'individu n'est ni totalement déterminé par les structures sociales ni doté de la capacité de s'affranchir de ces determinatiion.

Alors que les rapports sociaux sont couramment pensés en termes de stratification, Bourdieu introduit la dimension symbolique et substitue à l'image de l'échelle sociale celle d'espace sociale(1). Chaque participant au «jeu social» disposent de ressources qui peuvent être qualifiées de **capitaux**, qui recouvrent le capital économique (revenu, patrimoine...), le capital social (relations sociales, famille...) et le capital culturel (diplômes, connaissances...) dont il va user pour se construire des stratégies de distinction dans un espace social partagé en différents champs. **Ces champs** sociaux, qui se présentent comme des espaces structurés de positions dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants, sont structuré par des rapports de domination et de lutte.

On reproche à Bourdieu une vision structuraliste et déterministe, et d'avoir mis l'accent sur la dimension culturelle de la domination de classe en tant que facteur de reproduction sociale(2).

Une approche résolument individualiste: Raymond Boudon

les classes sont du ressort de l'idéologie et non de la sociologie

Une conception résolument individualiste de la sociologie appelle à prendre comme principe d'explication les conduites individuelles et les propres raison des individus. Dans cette optique, il s'agit donc d'expliquer les phénomènes sociaux à partir de l'analyse des comportements individuels.

Pour Boudon, les phénomènes sociaux ne peuvent être expliqués que si on les considère comme les produits d'actions et de croyances des individus. Dans certains cas le terme individu peut également désigner un groupe si on peut traiter ce groupe comme une personne, c'est à dire s'il

---

(1) P. BOURDIEU, ibid, p. 54.
(2) Voir Raymond BOUDON, **l'Idéologie**, Fayard, 1986, p. 227.

dispose de mécanismes de décisions collectives. Les phénomènes sociaux sont l'agrégation des actions individuelles, ils peuvent être conformes aux souhaits des individus engagés dans l'action ou bien contraires à ces souhaits: c'est l'effet social pervers. Ainsi, en matière de mobilité sociale, l'individu dépend de son milieu mais pas de façon mécanique, il y a un choix de stratégie qui intervient et non simplement un déterminisme global.(1)

Le mouvement social: Alain Touraine

L'analyse de P. Bourdieu propose une vision de la société française organisée autour du volume des capitaux économiques et culturels dont disposent les différentes catégories d'acteurs.

Pour A Touraine, «La notion de classe sociale a bien correspondu à une pensée historiciste. Elle faisait reposer l'opposition des dominants et des dominés sur celle de la société et de la nature ou sur celle du passé et de l'avenir. Aujourd'hui, au contraire, aux notions qui ont défini les acteurs par une situation sociale, nous devons substituer d'autres notions qui analysent les situations en termes d'acteurs et de rapports sociaux. C'est pourquoi la notion de **mouvement social** doit remplacer celle de classe sociale.»(2)

Un mouvement social définit un groupe social engagé dans une action collective revendicatrice. L'organisation du mouvement social est déterminée par les objectifs que celui-ci cherche à atteindre.

Dans les sociétés industrialisées, se forment de nouveaux mouvements sociaux qui revendiquent une conscience morale, c'est un grand retournement de l'action collective, de thèmes économiques vers des thèmes personnels et moraux: la solidarité, la défense des populations les plus pauvres, et des plus dominés. Le rapport dominants/dominés est remplacé par les relations entre dirigeants et dirigés qui doivent s'inscrire dans la logique de la **sociologie de l'intervention** permettant aux acteurs sociaux d'améliorer l'efficacité de leurs actions.

---

(1) Voir, «Entretien», in **Sciences Humaines**, n° 29, juin 1993, p. 38-41.
(2) A. TOURAINE, **Critique de la modernité**, Fayard, 1992, p. 262.

les classes sociales disparaissent,

les classes moyennes apparaissent: Henri Mendras

H. Mendras considère qu'il n'y a plus de classes au sens marxiste du terme, et que notre vision de la sociéte contemporaine est erronée, car nous l'observons à travers les structures sociales du passé.

De ce fait, les analyses actuelles négligent le développement considérable des classes moyennes au détriment de la classe dirigeante et la classe populaire. Par son importance, cette classe moyenne devient centrale dans la société, remettant en cause la stratification sociale.

L'analyse de H. Mendras repose sur une représentation cosmographique de la société, en forme de toupie ou de goutte d'eau, dans laquelle les groupes sont des galaxies qui grossissent ou réduisent et qui s'organisent autour de deux constellations principales: populaire et centrale.Il distingue dans cette représentation l'élite dirigeante, la constellation centrale, les constellations annexes, la constellation populaire et la pauvreté.

Il n'est pas question de classe, ni de stratification, ni de lutte des classes, cette image cosmographique doit pouvoir s'enrichir de l'analyse des changements sociaux dont la variété et les mécanismes divers vont donner une dynamique endogène à cette toupie, qui en tournant changera d'équilibre.[1]

---

(1) Sciences Humaines, juin 1992, «De quelques schémas simplistes de la structure sociale», p. 19.

CONCLUSION

Nous avons essayé de cerner la notion de classe sociale chez ces auteurs, qui ont enrichi la culture théorique et qui ont, en définitif, exprimés les questionnements dans lesquels ils se situaient.

Chacun d'entre eux représente un **modèle** et une règle du jeu qui définit son champ de théorisation. Certain de ces sociologues ont nié l'existence des classes sociales, d'autres ont affirmé leur présence.

Dans ce contexte, alors que chacun croit que la vérité est sienne, quelle est l'approche qui recèle «une vérité scientifique»?

Quelle est la part de la vérité dans les propos de chacun d'eux, tant ils apparaissent parfois antagonistes?

Les uns et les autres opèrent-ils chacun selon les données «scientifiques» qu'il possède et cela est une évidence; mais comment ces données peuvent-ells être interpretées pour servir l'idéologique?

En sciences sociales, la vérite est-elle unique? ou bien chaque chercheur contribue-t-il par sa différence à enrichir voire aboutir à un dépassement?

Si notre analyse a essayé de mettre l'accent sur la notion de classe sociale dans les pays industrialisés, qu'en est-il dans les pays sous-développés? Comment opérer un classement des classes?

BIBLIOGRAPHIE

ACCARDO. A., **Initiation à la sociologie, une lecture de Bourdieu**, Ed. Le Mascaret, 1991.

ARON. R., **Les étapes de la pensée sociologique**, Gallimard, 1967.

BENETON. P., **Les classes sociales**, PUF, 1991.

BIRNBAUM. P., **La structure du pouvoir aux Etats-Unis**, PUF, 1971.

BOSC. S., **Stratification et transformations sociales**, collection CIRCA, Nathan, 1993.

BOUDON. R., **l'Idéologie**, Fayard, 1986.

BOUDON, R et BOURRICAUD. F., **Dictionnaire critique de la sociologie,** PUF, 1982.

BOURDIEU. P., **Question de sociologie**, Editions de Minuit, 1984.

BOURDIEU. P., **Choses dites**, Ed. de Minuit, 1987.

BOURDIEU, P., **Raisons pratiques**, Ed. du Seuil, 1994.

DENIS, H., **Histoire de la pensée économique**, PUF, 1971.

DURKHEIM, E., **De la division du travail social**, PUF, 1973.

DURKHEIM, E., **Le socialisme**, PUF, 1971.

LENINE, **La Grande Initiative**, Oeuvres Classiques, tome III, Editions sociales.

MARX. K., **Le Capital** tome III, Ed. Garnier-Flamarion, 1969.

MARX. K., **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, Editions sociales.

MENDRAS. H., **Eléments de sociologie**, A. Colin, 1989.

MOUSNIER. R., **Hiérarchies et classes sociales**, Armand Colin, 1969.

TOURAINE. A., **Critique de la modernité**, Fayard, 1992.

WALLERSTEIN. I., **Race, nation, classe. Les identités ambigües**, éd. La Découverte, 1988.

WEBBER. M., **Economie et Société**, Plon, 1971.

Revues

Actes de la recherche en sciences sociales, 1995, no. 106-107.

Sciences Humaines, juin 1992, «De quelques schémas simplistes de la structure sociale»

Sciences Humaines, juin 1993, «Entretien»

عناوين مذكرات أبحاث طلاب الجدارة للعام الجامعي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤
معهد العلوم الإجتماعية (الجامعة اللبنانية)

الاسم	العنوان
فرح النمر	دور مدينة طرابلس من خلال التحولات التي طرأت على البنية الاقتصادية اللبنانية بعد الاستقلال
نورما غصن	بحث في علم الاجتماع الريفي: دراسة مفردة لقرية في كسروان
فؤاد حيدر	مخيم شرشبوك الكرنتينا
فؤاد حبيقة	التغيرات في لبنان والعالم العربي بعد حرب تشرين
ناديا الحاج	موقف الحزب الشيوعي اللبناني من القضية الفلسطينية
ليندا عبد النور	دراسة تاريخية اجتماعية اقتصادية لشركة الريجي
ميشال باسيل	الحركة التعاونية عالمياً ولبنانياً
جورجيت يونس	الحياة الانتخابية في قرية تربل
سامي منصور	هل أثرت صناعة السجاد اليدوي في تطور الوضع العائلي لقرية الفاكهة؟
نجاة يزبك	نحو فهم موضوعي للتطور الاجتماعي والاقتصادي في بلدة بطرام
علي الزيات	بحث في علم اجتماع العمل. الحركة النقابية اللبنانية
ميشال مرقص	زراعة التبغ في لبنان
سايد كعدو	السينما اللبنانية (١٩٣٠ ـ ١٩٧٤) نشأتها العوامل التي تتحكم فيها
طارق مهبون	التطور الاقتصادي والاجتماعي في القلمون
جوزيف مترى خزاقة	شتورة مركز الخدمات
انطوان خوري	الحزب السوري القومي الاجتماعي والحركة الصهيونية

الاسم	العنوان
ميشال الرياشي	تقرير حول وادي العرائش وتحديات التنمية
كمال خطار	التجربة التعاونية في قرية لبنانية
حنا غانم	تطور الحد الأدنى للأجور في لبنان
إحسان معطي	وضعية السكان في جون
الهام رشيد	زراعة التبغ في الجنوب ودور المرأة فيها
سماحة خوري	الطلاب قوة ضاغطة في السياسة اللبنانية
هاني المولى	زراعة الحشيشة في بعلبك والهرمل
حنان منعم	علم الاجتماع السياسي
محمد الأيوبي	الكتاب رقم ١ ـ بحث حول العقوبة العسكرية ـ ٢ ـ دينامية التفاعل بين رجال قوى الأمن والطلاب
راشيل شبلي	بحث في علم الاجتماع السياسي: موقف الحزب الشيوعي اللبناني من الحركات الوحدوية في العالم العربي
سمير أبي راشد	بحث في علم الاجتماع السياسي حول المادة ٥٨ من الدستور اللبناني
هارون الخوري	النظام الطائفي ـ السياسي في لبنان
ميشال واكد	بحث حول التصنيع في مجتمعنا: حركة إيجابية التقدم
جورجيت تنوري	تقرير حول التغير الاجتماعي في قرية لبنانية: قاع الريم
ناصيف الهبر	تربية النحل والتنمية الشاملة في لبنان
فارس بزي	كيف واجهت الأحزاب التقدمية والحركة النقابية... خريف ١٩٧٢
مسعود برخش	التحولات في بنى النشاطات الاقتصادية في جون
شهيد يزبك	الاجتماع والسكان في بلدة لبنانية (بطرام في الكورة) تركيب السكان والخصوبة
علي الموسوي	بحث حول العمال الزراعيين في البقاع
دلال رضا	دراسة لبعض ظواهر العمل في مؤسسة غندور الصناعية
يوسف ضومط	الوضع الاقتصادي اللبناني بين ١٩٦٥ ـ ١٩٦٩

الاسم	العنوان
سعد اسكندر واكد	بقعاته عشقوت ـ مذكرة بحث حول البنية السكانية والخصوبة.
Hoda Cardahi	Le travail de la femme au Liban
انطوان نعوم	Caracteristiques demographiques et population active dans un village
Sonia Farra	La Revolution populaire Libyenne
Pauline Jabbour	La Civilisation dans des Concepts
هاني أبي طايع	Le Village Libanais et l'exode rural
عايدة كنفاني	Liberté d'expression ou subjectivité de presse
سهام فرح	Monographie du village de Baraachit
حسين معصراني	La demographie au Liban
Joseph Robah	Scolarisations et education en syrie
Chbat Colette	Le vetement
Melhem Chaoul	L'ideologie du régime Politique au Liban
دينا الأسمر	Etude de la mortalité dans les Pays Arabe et certains Pays en voie de developement
جوزيفين قطريب	Contrôle des naissances dans les Pays en voie de dévéloppement
Camelia andraos	Etude démographique d'un qaurtier de la ville de Beyrouth, Remeil
يوسف حجار	Échanges entre villes et campagnes
رياض سليم	المرأة والعمل في العزونية
محمد نجار	الحركة النقابية وعلاقتها بالنظام السياسي القائم في لبنان
سعيد منصور الهاشم	تطور قرية عين الحور (علم اجتماع ريفي)
Hussein Massarany	La Démocratie au Liban

عناوين مذكرات أبحاث طلاب الجدارة للعام الجامعي ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥
معهد العلوم الإجتماعية (الجامعة اللبنانية)

العنوان	الاسم
Psychosociologie du Conflie du MVT de L'eveil	جوزيف خوري
La Modification des Attitudes par les mass-medias	Rafic Karak
Étude sociologique du taudis de Monlaya Ouspha - Algerie	عبد القادر قصير
L'image de la femme dans la presse fémine au Liban	جورج عنيس
L'évolution des rapports entre pays producteurs du Pétrole et les compagnies pétrolières	ميشال يعقوب
Le Nationalisme Arabe dans l'oeuvre de certains penseurs contemporains	Sonia Farra
Le vêtement: un signe, essai de Psychologie sociale	Naser El Khazen
Coexistence de 3 modes de production et différences structurelles	ابراهيم مارون
Les Grandes Lignes de la Politique libanaise dans l'oeuvre du président Bechara EL khoury	Gaby Saliba
Les politique de natalité et le planing familial dans les pays arabes.	فرنسوا فرح
Jeunesse inadaptée	كلوديت معوض
Les servantes alaouites de leur village, leur milieu de travail à Beyrouth	جزيل قديد
L'evalution historique et sociologie graphique de la ville de Jounieh.	Dolla Issa Deliwanes

الاسم	العنوان
مهى مصري	الوحدة الاقتصادية العربية
هيكل الراعي	نشأة الحركة النقابية في لبنان
بطرس معوض	بلدية المشرف، مؤسسة اجتماعية
أنطوان الدويهي	التمايز السياسي بين الحركة الطلابية في الجامعة اللبنانية والقوى السياسية في المجتمع اللبناني
علي سالم	الصناعة اللبنانية أوضاعها وإمكانيات تطورها
هدى سعود	جرائم الشرف. دراسة اجتماعية عن وضع المرأة في المجتمع العربي
عقل تنوري	تقرير حول حزرتا وكوابح التغيير
أحمد عبد الكريم الرفاعي	نشوء الملكية الكبيرة وتفتتها في قرية بينين قضاء عكار
سجيع حرب	زراعة الزيتون في قضاء الشوف وتأثيرها على الأوضاع
هاني فرح	الهجرة الريفية في رأس بعلبك
نبيه ابن خليل	التسليف الزراعي في لبنان المصادر وطرق التمويل
سمير شكيبان	تطور النظرية الاشتراكية العامية وسياستها في تنمية بلدان العالم الثالث من خلال التجربة الاشتراكية السوفياتية
أمين أبي سلوم	لبنان والعالم العربي في النظرة الكتابية
مصطفى مغنية	الضمان الاجتماعي، انعكاسات اقتصادية اجتماعية
يوسف كفروني	التنمية حسب المفاهيم الماركسية والغربية
Andrée Carmi	L’homme et la machine